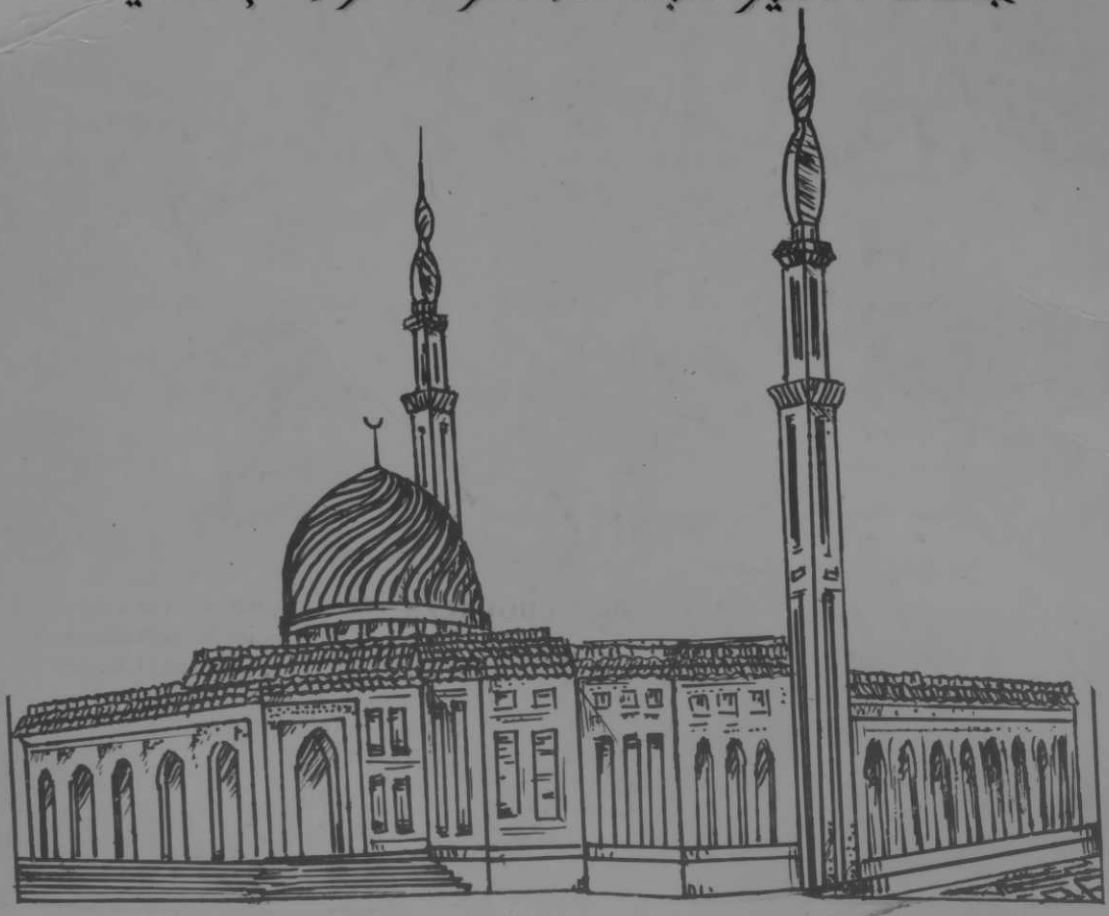
مجلة

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية



دورية أكاديمية متخصصة محكمة
تعنى بالدراسات الإسلامية والإنسانية

ذو الحجة 1421 / مارس 2001

العدد 7

مكتبة جامعة الأمير عبد القادر
للعلوم الإسلامية - 03 -
رقم الجرد 14.680../220/3

جميع الآراء الواردة بالمجلة تعبر عن وجهة نظر
أصحابها ولا تعكس رأي المجلة

مدير المجلة
أ.د/ عبد الله بوخلخال

رئيس التحرير
د/ احميده عميراوي

مسؤول النشر
د/ احميده عميراوي

أمين التحرير
أ/ محمود بن زغدة

أعضاء هيئة التحرير
أ.د/ عبد الله بوحلال
أ.د/ سامي عبد الله الكناني
د/ أحمد صاري
د/ جمال شوالب
د/ بشير بوحنانة
د/ سلمان نصر
د/ مولود سعادة
د/ مصطفى باجو
د/ محمد بشير معلي
د/ عمر لعويرة

الهيئة الاستشارية
د. أحمد رحماني
د. إبراهيم التهامي
د. إسماعيل يحي رضوان
د. زين الدين مصمودي
د. سعيد فكرة
د. صالح صالحي
د. عبد العزيز فيلالي
د. عبد الكريم بوصفصاف
د. عبد الكريم عوفي
د. عبد الرزاق قسوم
د. عمر بوقرورة
د. محمد خزار
د. ميلود سفاري
د. عمار زعموش
د. الهاشمي لوكيا
د. يوسف غيوة

توجه جميع المراسلات والأبحاث باسم رئيس التحرير على العنوان الآتي:
مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية ص.ب 137 قسنطينة الجزائر
☎ 0 31 92 21 98 /0 31 92 22 90 الفاكس: 0 31 92 21 98 /0 31 92 21 41
البريد الإلكتروني: E.Mail = USIEAK 1. @ IST. CERIST. DZ
التلكس: 92954 USIEAK DZ

أشرف الأستاذ الدكتور احميده عميراوي على كتابة وسحب هذا العدد 7 على PC مع تصميم الغلاف

مكتبة جامعة الأمير عبد القادر
للعلوم الإسلامية - ...
رقم الجرد: 34.6.66../0226

جميع الآراء الواردة بالمجلة تعبر عن وجهة نظر
أصحابها ولا تعكس رأي المجلة

مدير المجلة	أعضاء هيئة التحرير	الهيئة الاستشارية
أ.د/ عبد الله بوخلخال	أ.د/ عبد الله بوجلال	د. أحمد رحماني
	أ.د/ سامي عبد الله الكناني	د. إبراهيم التهامي
رئيس التحرير	د/ أحمد صاري	د. إسماعيل يحي رضوان
د/ احميده عميراوي	د/ جمال شوالب	د. زين الدين مصمودي
	د/ بشير بوحنانة	د. سعيد فكرة
مسؤول النشر	د/ سلمان نصر	د. صالح صالحي
د/ احميده عميراوي	د/ مولود سعادة	د. عبد العزيز فيلالي
	د/ مصطفى باجو	د. عبد الكريم بوصفصاف
أمين التحرير	د/ محمد بشير معلي	د. عبد الكريم عوفي
أ/ محمود بن زعدة	د/ عمر لعويرة	د. عبد الرزاق قسوم
		د. عمر بوقرورة
		د. محمد خزار
		د. ميلود سفاري
		د. عمار زعموش
		د. الهاشمي لوكيا
		د يوسف غيوة

توجه جميع المراسلات والأبحاث باسم رئيس التحرير على العنوان الآتي:
مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية ص.ب 137 قسنطينة الجزائر
☎ 0 31 92 21 98 /0 31 92 22 90 الفاكس: 0 31 92 21 98 /0 31 92 21 41
البريد الإلكتروني: E Mail = USIEAK 1 @ IST CERIST DZ
التلكس: 92954 USIEAK DZ

أشرف الأستاذ الدكتور احميده عميراوي على كتابة وسحب هذا العدد 7 على PC مع تصميم الغلاف

مجلة

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

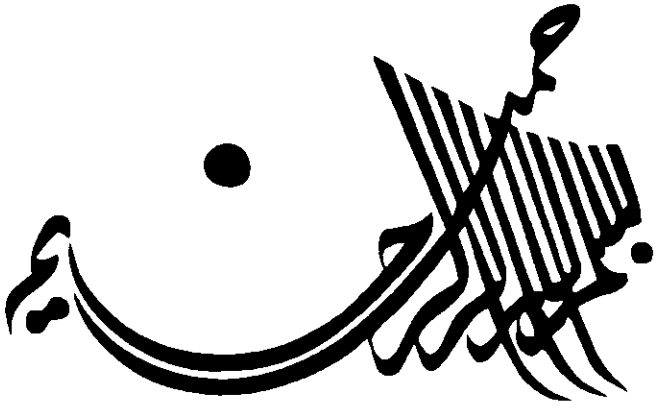
دورية أكاديمية متخصصة محكمة

تعنى بالدراسات الإسلامية والإنسانية

ذو الحجة 1421 / مارس 2001

العدد 7

طبع بمطابع « دار البعث » قسنطينة



بسم الله الرحمن الرحيم

نرفعُ درجات مَن نشاءُ وفوق كلِّ ذي علمٍ عليمٌ

صدق الله العظيم

سورة يوسف، الآية 76

فهرس

صفحة

أ. د. **عبد الله بوخلخال مدير الجامعة** افتتاحية 1

كلمة رئيس التحرير 2

د.نصر سلمان: عقد القراض في المذهب المالكي 3

أ. **كمال لدرع:** مقاصد الشريعة الإسلامية (نشأة وتطورا) 23

د. **محمد إبراهيم الجيوشي:** الثقافة الإسلامية 49

د. **محمد زرمان:** جمعية العلماء ومنهجها في تجديد العقيدة الإسلامية 61

د. **محمد بوجلال:** التمويل المصرفي في النظام الإسلامي 90

د. **أحمد صاري:** مبارك الميلي ودوره في الحركة الإصلاحية في الجزائر 104

د. **احميده عميراوي:** الدعاية في سياسة الاحتلال الفرنسي للجزائر (1830-1858) 115

د. **العلمي لراوي:** الأدب في ضوء النقد الإسلامي 131

أ. **باديس فوغالي:** تقنيات التدريس لمرحلة التدرج والطرق المستخدمة في الجامعة الجزائرية جامعة منتوري والأمير عبد القادر (نموذجا) 147

د. **احميده عميراوي:** جانب من البحث العلمي في جامعة الأمير عبد القادر 163

افتتاحية

بسم الله الرحمن الرحيم

هذا العدد السابع من مجلة الجامعة، يهل علينا مع بداية الألفية الثالثة (2001) بعد انتظار طويل.

والحمد لله هو يولد الآن بإذن الله وبعزيمة المشرفين على المجلة حتى تكون عند وعدنا، وتكون المجلة مرجعا متجددا باستمرار للباحثين في العلوم الإسلامية خاصة، والعلوم الإنسانية والاجتماعية عامة، في جامعتنا وفي الجامعات الأخرى، داخل الوطن وخارجه، من أجل خلق مجال لتبادل الأفكار والخبرات العلمية مع الباحثين والمؤسسات العلمية والثقافية الوطنية والأجنبية.

وبالفعل فقد جاء هذا العدد بموضوعاته العلمية القيمة المتنوعة باللغات الثلاث، العربية والإنجليزية والفرنسية، في مجالات:

* العلوم الشرعية (عقد القراض في المذهب المالكي، ومقاصد الشريعة الإسلامية نشأة وتطورا).
* الثقافة الإسلامية (الثقافة الإسلامية، وجمعية العلماء ومنهجها في تجديد العقيدة الإسلامية، ومبارك الميلي ودوره في الحركة الإصلاحية في الجزائر).
* التاريخ الوطني: (الدعاية في سياسة الاحتلال الفرنسي للجزائر1830/1858).
* اللغة والأدب: (الأدب في ضوء النقد الإسلامي)
* طرائق التدريس: (تقنيات التدريس لمرحلة التدرج والطرق المستخدمة في الجامعة الجزائرية).
* بالإضافة إلى موضوعين باللغتين الإنجليزية (BERNSTEIN'S THEORY OF LANGUAGE CODES) والفرنسية (LA CONSTRUCTION DU SENS DANS LA COMMUNICATION MEDIATIQUE)

وميزة هذا العدد أنه قد شارك فيه نخبة من الأساتذة الباحثين من جامعة الأمير ومن غيرها، جزاهم الله خيرا، ونفع قراء المجلة بعلمهم وجهدهم.

ونتمنى أخيرا ودائما أن تنال هذه المجلة ثقة القراء والباحثين والأساتذة، ويجدوا فيها ما يفيدهم ويسعدهم، وألا يبخلوا على إدارة المجلة باقتراحاتهم من أجل تطويرها شكلا ومضمونا ومنهجا.

ولا أنسى أن أجدد شكري وتقديري لهيئة تحرير المجلة وأمانتها، ولجميع الأساتذة والباحثين المشاركين في هذا العدد وفي غيره. ومزيدا من العمل والاجتهاد من أجل إرساء قيم العلم والمعرفة وأخلاق العلماء بين أبناء جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية. والله ولي التوفيق والحمد لله رب العالمين.

قسنطينة يوم 16 ذي القعدة 1421هـ الموافق 10 فبراير 2001م

أ.د عبد الله بوخلخال

مدير الجامعة

كلمة رئيس التحرير

وأخيرا... هذه مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية تظهر في عددها السابع مع طلالة القرن الجديد وفي وقت تعرف فيه الجامعة نقلةً نوعية بتطبيقها لنظام الكليات. وبفتح أقسام بيداغوجية جديدة. وبقبول 107 طالبا جديدا في الدراسات العليا في مرحلة الماجستير بجميع الأقسام. ولعلّ من مساهمات هذه المجلة عرض مواضيع فكرية بها تكون حلقةَ وصلٍ بين الباحثين الطلبة والقراء. وخزونا لمادة خبرية تراثية تخدم المستقبل؛ لعلّها تجد موقعها في الألفية الثالثة. مثلما نأمل نحن هيئة التحرير أن تساهم هذه المجلة في إثراء النشاطات العلمية الطموحة التي تقوم بها الجامعة لتكون مدّا فكريا؛ نهضةً. وتواصلا معرفيا؛ مُجايَلةً بين الباحثين. وعاملا مكملا لما أُنجز من بحاث علمية بلغت 167 رسالة بين دكتوراه دولة وماجستير تمت مناقشتها في مختلف التخصصات تمت مناقشتها.

وبرغم الصعوبات جاء هذا العدد غنيا بمواضيعه العلمية القيّمة؛ الدينية والتاريخية والاقتصادية والأدبية والفكرية. ونأمل أن تستمر هذه المجلة في الصدور، لهذا نوجه الدعوة إلى كلّ باحث في الجامعات ومراكز البحث الجزائرية والعربية لتزويدنا بمواضيع علمية دينية وأدبية وتاريخية وفكرية لنشرها في الأعداد القادمة وفقَ الشروط المعهودة.

وإن كان ولا بدّ من توجيه الشكر فهو أولا إلى المجلس العلمي لجامعة الأمير عبد القادر الذي أصرّ على إصدار هذه المجلة. وعلى الثقة التي أخصّني بها حين أسند إليّ رئاسة تحريرها. لهذا اعتبرنا إنجازها محورا هاما في البرنامج العلمي الذي سطرناه كهيئة تحرير وكنائب مدير الجامعة مكلف بالتنشيط والترقية العلمية والعلاقات الخارجية. والشكر الثاني إلى الأستاذ الدكتور عبد الله بوجلال عميد كلية أصول الدين والشريعة والحضارة الإسلامية بجامعة الأمير عبد القادر على ما بذله من جهد ونشاط من أجل إخراج هذا العدد المبارك.

والله ولي التوفيق

نائب رئيس الجامعة الأستاذ الدكتور عميراوي احميده

عقد القراض في المذهب المالكي

د. نصر سلمان

أستاذ محاضر بجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية –قسنطينة

مما لا شك فيه أن معرفة فقه المعاملات المالية، من أو كد ما يجب على المسلم معرفته، حتى تكون تعاملاته موافقة للشرع، وقد اخترنا موضوعا نحسب أن الناس في عصرنا يتعاملون به فيما بينهم، ولكن بعيدا عن الأحكام الشرعية الصحيحة، التي تورّث الاطمئنان بمشروعية هذا التصرف. إلاّ وهو موضوع القراض الذي يعد بابا منفردا بحكمه، إذ هو خارج عن الإيجارات، كما خرجت العرايا والمزابنة، والحوالة عن الدّين بالدّين، والمساقات عن بيع ما لم يُخلق، وصار كل باب منها نوعا منفردا بحكمه، أصلا في نفسه[1]

وهذا القراض الذي يقوم أطراف عدة، تتمثل في: رب المال والعامل، ورأس المال، والعمل، والربح هذه الأطراف التي أردنا إماطة اللثام عن كل واحد منها، وذلك ببيان ما وضعه الشرع له من شروط وقيود،حتى يكون الإقدام على عقد القراد مبنيينا على قواعد الشرع، بعيدا عن التحكُّمات الخاضعة للأمزجة، والأهواء المنحرفة، التي يكون ديدانها جمع المال دون النظر لمصدر حله، أو حرمته.

كما ارتأينا أن يكون تناولنا له وفقا للمذهب المالكي، وذلك خدمة لهذا الأخير، الذي يتبعه سكان المغرب العربي، وجمع لا يُستهان به من سكان المعمورة، هذا من جهة. وتبسيط ما فيه من أحكام فقهية متناثرة في حواشي ومتون كتب المذهب، هذه الأحكام التي يعسُر، فهمها ومعرفة المقصود منها، على غير المتمرسين في الفقه المالكي من جهة أخرى، يحدوني في ذلك أمل كبير في خدمة هذا المذهب، الذي أرى أنه حقيق بأتباعه أن ينفضوا عنه غبار السنين المتراكم، وأن يقدموه للقراء في أثواب قشيبة. تليق بعظمة هذا التراث الفقهي المجيد، الذي خلّفه الأسلاف أمانة نفيسة، وموروثا غالياً للأبناء والأحفاد.

هذا وسنحاول تسليط الضوء على موضوع القراض وفقا للمذهب المالكي وذلك من خلال النقاط الآتية:

أ- تعريفه لغة: المقارضة بمعنى المضاربة،وهي الضرب والسعي في الأرض،تقول قارضة قراضا دفع إليه مالا ليتجر فيه،ويكون الربح بينهما على ما شرطا، والوضعية على المال[1]

ب –اصطلاحا: هناك تعاريف كثيرة للقراض عند المالكية نختار منها ما يأتيّ:

أولا: عريف ابن عرفة: تمكين مال لمن يتجر به بجزء من ربحه،لا بلفظ الإجارة[2].

ثانيا: تعريف ابن الحاجب: "إجارة على تجر في مال بجزء من ربحه"[3]

ثالثا: تعريف الشيخ خليل: "توكيل على تجر في نقد مضروب، مسلم بجزء من ربح إن علم قدرهما[4].

تحليل التعريف الأخير: قوله: "توكيل": أي أن رب المال والعامل،لابد أن يكون من أهل التوكيل،فعلم من هذا القيد حرمه مقارضة المسلم الذمي،وهو قول،والمذهب الكراهة،إذا لم يعمل بمحرَم كالربا مثلا

" على تجَر " المقصود بالتجر هنا البيع والشراء لتحصيل الربح.

"في نقد" المقصود الذهب والفضة،لا العرض،فتخرج بذلك الشركة

"مضروب" أي المسكوك الذي عليه ختم الإمام، فخرج بذلك التبر، والنقار على اختلاف نفصله في الأركان.

"مسلم" أي من المالك، فخرج بذلك كون راس المال دينا، أو مجالا به على دين.

بجزء من ربحه: أي نظير جزء شائع من الربح[5].

صفة القراض: أجمع العلماء على أن صفة القراض تتمثل في أن يعطي الرجلُ الرجلَ المال على أن يتجر به على جزء معلوم يأخذه العامل من ربح المال،أيّ جزء كان مما يتفقان عليه ثلثا أو ربعا، أو نصف6

حكم القراض: لا خلاف بين المسلمين في جواز القراض، وأنه مما كان في الجاهلية فأقره الإسلام7وأنه مستثنى من الإجارة المجهولة8والغرر9 وان الرخصة في ذلك إنما هي لموضوع الرفق بالناس10. وقد استدل على جواز مشروعية القراض بالكتاب، والسنة،والإجماع.

أولا: من القرآن الكريم: هناك آيات كثيرة تدل بعمومها على مشروعية القراض نتناول منها ما يأتي:

1–قوله تعالى: "وآخرون يضربون في الأرض يبتغون من فضل الله" المزمل: 20.

2–وقوله تعالى: " فإذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض وابتغوا من فضل الله" الجمعة: 10.

3–وقوله تعالى: "ليس عليكم أن تبتغوا فضلا من ربكم "البقرة: 197

كل هذه الآيات عامة، وحاثة على العمل وطلب الرزق، فتتناول المضاربة.

ثانيا من السنة النبوية الشريفة: هناك مرويات كثيرة تحدثت عن القراض،والضرب في الأرض نذكر منها:

1- عن مالك بن أنس عن زيد بن أسلم عن أبيه أنه قال: خرج عبد الله وعبيد الله أبنا عمر بن الخطاب في جيش إلى العراق فلما قفلا مرا على أبي موسى الأشعري، فرحب بهما وسهل، وهو أمير البصرة، فقال: لو أقدر لكما على أمر أنفعكما به لفعلت، ثم قال: بلى هنا مال من مال الله أريد أن أبعث به إلى أمير المؤمنين، فأسلفكما، فتباعان به متاعا من متاع العراق، فتبيعانه بالمدينة فتؤديان رأس المال آلي أمير المؤمنين، ويكون لكما الربح، فقالا: وددنا، ففعلا،فكتب إلى عمر -رضي الله عنه- يأخذ منهما المال، فلما قدما المدينة باعا وربحا، فلما رفعا ذلك إلى عمر -رضي الله عنه، قال: (أكل الجيش أسلفه، كما أسلفكما) قالا: لا قال عمر * (ابنا أمير المؤمنين، فأسلفكما،أديا المال وربحه) فأما عبد الله، فسلم، وأما عبيد الله فقال: لا ينبغي لك يا أمير المؤمنين، هذا لو هلك المال، أو نقص لضمناه، قال: " أديا"، فسكت عبد الله، وراجعه عبيد الله، فقال رجل من جلساء عمر ابن الخطاب: يا أمير المؤمنين لو جعلته قراضا، فقال " قد جعلته قراضا"، فأخذ عمر - رضي الله عنه - المال ونصف ربحه، وأخذ عبد الله وعبيد الله نصف ربح المال".[11]

2- عن نافع أن ابن عمر كان يكون عنده مال اليتيم فيزكيه، ويعطيه مضاربة، ويستقرض فيه[12]

3- عن أبي الجارود عن حبيب بن يسار عن ابن عباس قال: كان العباس بن عبد المطلب إذا دفع مالا مضاربة، اشترط على صاحبه أن لا يسلك به بحرا، ولا ينزل به واديا، ولا يشتري به ذات كبد رطبة، فإن فعل فهو ضامن، فرفع شرطه إلى رسول الله- صلى الله عليه وسلم -فأجازه.قال الهيثمي: " فيه أبو الجارود الأعمى، وهو متروك كذاب[13]

4-عن عروة بن الزبير عن حكيم بن حزام أنه كان يدفع المال مقارضة إلى الرجل، ويشترط أن يمر به بطن واد، ولا يبتاع به حيوانا، ولا يحمله في بحر، فإن فعل شيئا من ذلك فقد ضمن ذلك المال، قال فإذا تعدى أمره ضمنه من فعل ذلك.[14]

5- عن نصر بن القاسم عن عبد الرحيم بن داود عن صالح بن صهيل عن أبيه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم - ثلاث فيهن البركة: البيع آلي أجل،، والمقارضة واخلاط البر بالشعير للبيت لا للبيع. [15]

التعليق على هذه المرويات وغيرها مما ورد في المضاربة: وفي تجويز المضاربة آثار عن جماعة من الصحابة منها عن علي عند عبد الرزاق قال"في المضاربة الوضعية على المال والربح على ما اصطلحوا

عليه "، وعن ابن مسعود - رضي الله عنه - عند الشافعي في كتاب: اختلاف العراقيين أنه أعطى زيد بن جليدة مالا مقارضة، وعن عباس عن أبيه العباس أخرجه البيهقي بإسناد ضعيف، والطبراني، وقال تفرد به محمد بن عقبة

عن يونس بن أرقم عن أبي الجارود، وعن جابر عن البيهقي، إلاّ أن في سنده ابن لهيعة، وعن عثمان عند البيهقي: أن عثمان أعطى مالا مضاربة فهذا الآثار تدلّ على أن المضاربة كان الصحابة يتعاملون بها من غير نكير، فكان ذلك إجماعا منهم على الجواز، وليس فيها شيء مرفوع إلى النبي-صلى الله عليه وسلم وآله-إلا ما أخرجه ابن ماجه من حيث صهيب قال رسول الله -صلى الله عليه وسلم-: ثلاث فيهن البركة ..." لكن في إسناده نصر بن القاسم عن عبد الرحيم بن دواد، وهما مجهولان" (17) وقد بوب أبو داود في سننه للمضاربة فقال: في المضاربة يخالف ". (18)

ثالثا من الإجماع: قال ابن حزم في مراتب الإجماع: " كل أبواب الفقه، فلها أصل من الكتاب والسنة حاشا القراض، فما وجدت له أصلا فيهما البتة ولكنه إجماع صحيح مجرد، والذي يقطع به أنه كان في عصر النبي -صلى الله عليه وآله وسلم – فعلم به وأقره، ولولا ذلك لما جاز ".[19]

أركان القراض: للقراض عند المالكية ثلاثة أركان تتمثل في العاقدين، والصيغة والمعقود عليه، وسوف نفصل القول في كل ركن من هذه الأركان على النحو الآتي:

الركن الأول: العاقدان: وهما المقارض (بكسر الراء) وهو رب المال والمقارض (بفتح الراء) وهو العامل.

ويشترط فيهما أهلية التوكيل والتوكل.[20] وذلك لكون العامل في القراض إنما يتصرف بأمر رب المال. إذ يشترط في رب المال: أن يكون مالكا، وأهل التصرف، وعليه: فلا يصح القراض من فاقد، أو ناقص الأهلية،كالمجنون، أو الصبي غير المميز.

وكما يشترط في العامل أن يكون عاقلا، بالغا، مسلما، إذا المالكية ذهبوا إلى كراهة أن يقارض المسلم الذمي، إذا لم يعمل بمحرم كالربا، وإلا حرم.

قال الإمام مالك- رحمه الله تعالى-: لا أحبّ للرجل أن يقاض رجلا، إلاّ رجلا يعرف الحلال والحرام، وان كان رجلا مسلما، فلا أحب له أن يقارض من يستحل شيئا من الحرام في البيع والشراء"، وقال سعيد بن المسيب: "لا يصلح أن يقارض الرجل اليهودي والنصرانيّ وقال ربيعة الرأي: لا ينبغي له يقارض رجلا يستحل في دينه أكل الحرام[21] قال الخرشي: يمنع ذمي في بيع أو شراء، أو تقايض".[22]

أما في أخذ المسلم المال من النصراني قراضا فإن مالكاً كرهه، وسبب كراهية مالك لذلك ربما مردة إلى أنه كره للمسلم أن يؤاجر نفسه من النصراني لئلا يذل نفسه، كما نص على ذلك ابن القاسم [23]بعدما تحدثنا عما يشترط في كل من العاقدين (رب المال، العامل)نحاول أن نذكر بعض الآكام المتعلقة بكل منهما:

أولا: بعض الأحكام المتعلقة برب المال (المقارض):

هناك أحكام كثيرة نحاول ايجازها فيما يأتي:

1-ليس لرب المال أن يشترط الضمان على العامل، وإلا فسد القراض.[24]

2-إذا دفع رب المال مالا قراضا، ثم أراد أخذه من العامل، فهنا نتصور الحالتين الآتيتين:

الحالة الأولى: إن كان ذلك قبل أن يعمل فيه، ويشخص فذلك له، إذ القراض ليس من العقود التي يجب الوفاء بها وانما هو معروف

الحالة الثانية: أما إذا شرع العامل في العمل بمال القراض، لم يكن لأي واحد منهما فسخه، إلاّ برضى صاحبه.[25]

3- إذا توفي رب المال قبل مباشرة العامل للعمل،واجب الورثة أو الوصي أخذ المال فذلك لهم، وإن أحبوا أقروه على قراضه.

أما إن شرع العمال في العامل، والتجارة، فليس لهم أن ينتزعوا المال منه لو تجهيز منه طعاما، أو كسوة لسفره، ثم مات رب المال، وأراد الورثة ردّ القراض أخذوا ما تجهّز به بعينه، ولم يضمنوه ما نقص ذلك.[26]

4-إذا وقعت خسارة فو رأس المال، أو ضياع فهو على رب المال دون العامل، إلاّ إذا وقع من العامل تفريط.[27]

5- إذا اشترط رب المال العمل من العامل المضاربة، فهذا سواء عمل معه أم لم يعمل، كان القراض فاسدا، لأن اشتراط العمل معناه: اشتراط بقاء يده على المال، إذ هذا الأخير يمنع العامل من حرية التصرف، ولا تتحقق الغاية المرجوة من القراض.[28]

قال سحنون قلت: أرأيت إن أخذت مالا قراضا على أن يعمل معي رب المال في المال، قال: قال مالك: لا خير في هذا " قلت: فإن نزل هذا قال: يُرد العامل إلى إجارة مثله عندما لك، قلت: فإن عمل رب المال بغير شوط قال: قد أخبرتك أن مالك كره ذلك كره ذلك إلاّ أن يكون عملا يسيرا، وهو قول، قلت: أرأيت إن أخذت مالا قراضا فاشتريت به جواري، فأخذ رب المال جارية، فباعها، قال: ليس له أن يبيعها وبيعه فيها باطل، إلاّ يجيزه العامل، وهو قول مالك.[29]

ثانيا: بعض الأحكام المتعلقة بالعامل: (المقارض):

هناك أحكام كثيرة نحاول إيجازها فيما يأتي:

1- يجب على العامل إلاّ يستأمن على مال القراض أحدا، ولا يودعه،[30]أو يشارك غيره فيه،[31] ولا يبضع المقارض، وإن فعل ذلك فهو ضامن في قول مالك، وأجاز أبت القاسم ذلك إن أذن له في ذلك رب المال.[32]

2 – إذا أخذ العامل حصته من غير حضور رب المال، ثم ضاع المال أو بعضه، فإن مالكا ذهب إلى أنه إن أذن له رب المال ذي ذلك فهو مصدق في دعواه الضياع.[33]

3 – إذا مات العامل قبل الانطلاق في العمل، فالمال لصاحبه، وإن شخص فيه وعمل، وكان فيه ربح، ثم مات فإن ورثة العامل، يقومون مقامة في المال، وتقاضيه، حتى ينضى عينا على مثل قراض موروثهم، إذا كانوا رشداء وإن كانوا سفهاء، أو صغارا، وجاءوا بأمين يقوم مقام صاحبهم، فذلك لهم، وإلا سلموا المال لربه، فكان له غنمه ونقصانه، ولاشيء لهم من ربحه(34).[34]

والخلاصة: أن القراض لا ينفسخ بموت أحد المتقارضين ولورثة العامل القيام.

به، إن كانوا أمناء، أو يأتون بأمين.[35]

4– إذا دفع العامل رأس مال القراض إلى مقارض آخر، فإنه ضامن ان كانت هناك خسارة، أما إن كان هناك ربح، فذلك على شرطه، ثم يكون للذي عمل شرطه على الذي دفع إليه فيوفيه حظه، مما بقي من المال.[36]

5– إذا خلط العامل ماله بمال القراض،من غير إذن رب المال،فهو متعد.[37]

ورأى الإمام مالك – رحمه الله تعالى" بأنه ليس تعدّ.[38]

6– ليس للعامل أن يبيع بدين، إلاّ إذا أذن له رب المال، فإن باع بدين، وبغير إذن رب المال ضمن ما تلف منه.[39]

كما أنه ليس أن يستدين مالا، فيتجر به مع مال القراض.[40]

7– ليس للعامل في القراض نفقة في الحضر، وله النفقة في السفر.[41]وذهب مالك إلى استحقاقه النفقة في السفر، إن كان المال يحتمل ذلك.[42]وذهب الخشني إلى أن له النفقة ذاهبا وراجعا، وليس له الكسوة إلاّ في السفر البعيد.[43]وهو ما ذهب إليه مالك، كما هو منصوص عنه في المدونة، قال مالك: " يأكل منه ذاهبا وراجعا، فإذا رجع إلى مصره لم يأكل منه شيئا، ولم يكتس من مال القراض، إذا كان سفرا قريبا، إلاّ أن يكون مقيما بموضع إقامة يحتاج فيه إلى الكسوة.[44]

وذهب ابن عبد البر إلى أن العامل إن أقام بالمال مصره، وعمل فيه فلا نفقة في المال، ولا كسوة،ولاشيء إلاّ يكون غريبا، أقام في المصر من أجل المال.

فإن شخص إلى سفر بمال القراض، فله فيه النفقة والكسوة، وإن كان كثيرا يحتملها، وإنما ينفق منه على نفسه بالمعروف دون عياله، فإذا انصرف إلى مصره لم ينفق منه على نفسه شيئا، فإن أنفق منه شيئا عُدَّ عليه في

حصته من الربح، إن كان فيه ربح، وإلا ضمن.

وان فضل معه بعد انصرافه ثوب، أو شيء من كسوته، أو شيء له بال" من زاده ورده كله إلى المال، إلاّ أن يكون شيئا تافها لا شأن له: مثل بقية الزاد، والقرابة البالية، وما أشبه ذلك، والسلامة منه أفضل، إلاّ أن يحلله رب المال.

والعامل ورب المال يلغيان النفقة، ثم يتقسمان بعد ذلك ما بقي على شرطهما، فإن لم يكن في المال ربح، وقد أنفق العامل منه سفره، فلا يلزمه غرم ما أنفق لرب المال.

هذا كله فيما يتعلق بالسفر، أم إن اشترط العامل النفقة في الحضر، أي في المصر الذي يعمل فيه فسد القراض، وفسخ فإن فات بالعمل رد إلى قراض مثله[45].

8- لا يجوز أن يهدي العامل لرب المال شيئا، ولا رب المال للعامل، لأنه يؤدي إلى سلف جرّ منفعة [46].

9- إذا ادعى العامل ضياع المال، أو الخسارة، أو ردّ المال لربه، فإن العامل أمين مقبول قوله فيما يدعيه من ضياع المال وذهابه، والخسارة فيه، إلاّ أن يتبين كذبه، وأما ردّ المال لصاحبه، فإن مالكا ذهب إلى عدم قبول قوله إن كان قبضه ببينة وإن لم يقبضه ببينة فالقول قوله في ذلك كله مع يمينه[47].

10- إذا اشترى العامل من رب المال بعض السلع المقارض بها، فإن مالكا كره ذلك، ووجه كراهة مالك لذلك، أن يكون يرخص له في السلعة من أجل ما قارضه، فكأن رب المال أخذ من العامل منفعة سوى الربح الذي اشترط عليه [48].

11- للعامل السفر بمال القراض ما لم ينهه رب المال[49]. قال سحنون: قلت لابن القاسم: فإن دفعت إليه مالا قراضا،ولم أقل له اتجر به هاهنا،ولا هاهنا دفعت إليه المال وسكت عنه، أيكون له أن يتجر به أي المواضع أحب، ويخرج به إلى أي البلدان شاء، فيتجر به، قال: نعم عند مالك له أن يسافر به، قلت: أرأيت المقارض ألّه أن يسافر بالمال إلى البلدان، قال: نعم إلاّ أن يكون نهاه، وقال له رب المال حين دفع إليه المال بالفسطاط، لا تخرج به من أرض مصر، ولا من الفسطاط[50].

12- ليس للعامل الهبة من مال القراض، أو بيع سلعة من سلع القراض بمثل ثمنها، بلا ربح، وذلك لتفويته حصة رب المال من ربحها[51].

13- إذا لم يحقق القراض ربحا فليس للعامل شيء لأنه عامل عند نفسه، وليس أجيرا، وعليه فلا يستحق الأجر.

14- إذا لحق بالمال جائحه كالسرقة، أو الخسارة، ثم عمل فيه العامل، وربح، فلا شيء للعامل من ذلك الربح، حتى يجبر رأس المال ويرجع إلى مبلغه يوم قبضه،ثم يتقاسمان بعد ذلك ما بقي من ربح إن كان.

وهكذا على العامل جبر الوضعية من الربح، وليس له أن يجعل رأس المال ما بقي بعد الوضعية، إلاّ أن يكون رب المال قد علم بأصله، وحاسبه ث استأنف معه عقدا جديدا، فيكون حينئذ رأس المال الجديد ما بقي بعد الوضعية الأولى، كما أن ما قبضه العامل من الربح قبل أن يتفا صلا، فهو له ضامن، ولا يجوز لهما أن يتفا صلا قبل أن ينض المال، ويجتمع ففاز برأس المال ثم يتقسمان ما بقي بينهما حسب ما اتفقا عليه[52]

الركن الثاني: الصيغة: وتتمثل في إيجاب والقبول، ولا يشترط في الصيغة لفظ معين، بل يتم القراض بكسب لفظ يدل على معنى المضاربة، إذ كما هو معلوم أن العبرة في العقود بالمقاصد والمعاني، لألفاظ والمباني.

الركن الثالث: المعقود عليه:ويشمل المعقود عليه عند المالكية كلا من: رأس المال والعمل، والربح وسوف نتناول كل واحد من هذه الثلاثة على النحو الأتي: أولا رأس المال: واشترط فيه المالكية عدة شروط نحاول حصرها في الآتي:

الشرط الأول: أن يكون رأس المال من النقود المتداولة، أي بالدنانير والدراهم[53]المضروبة

-أي المسكوكة – المختومة بختم الإمام [54] واختلف قول مالك في القراض بالنقد من الذهب والفضة، فروي عنه أشهب منع ذلك وروى ابن القاسم جوازه، ومنعه في المصوغ، إذ من منع القراض بالنقدين شبههما بالعروض، ومن أجاز فيهما شبههما بالدنانير والدراهم لقلة اختلاف أسواقها.[55]

كما وقع الاختلاف في المذهب في نقار الذهب والفضة [56]إذ حكى أبو الحسن اللخمي في جواز القراض بنقار الذهب والفضة في البلد الذي يتعامل أهله لمسكوك روايتين، أما إذا كان التعامل بها بين الناس، فيجوز أن تكون رأس مال في القراض باتفاق.[57]

قال سحنون:قلت: أرأيت النقر الفضة والذهب، أيجوز القراض بها، قال سألت مالكا عنها، وذلك أنه كان بعض أصحابنا أخبرنا أن مالكا سهل فيها وكان الليث يقول: لا يجوز القراض بها وكان يكرهه كراهية شديدة، ويقول: لا يجوز القراض إلاّ بالدنانير والدراهم، فسألت مالكا عن ذلك، فقال لي مالك: لا يجوز القراض بنقر الذهب والفضة ".[58] كما اختلفوا في القراض بالفوس[59]اذ منعه ابن القاسم، وأجازه أشهب[60].

قال سحنون، قال ابن القاسم قال مالك: لا تصلح المقارضة إلاّ بالدنانير والدراهم(قلت) فهل تصلح بالفلوس؟، قال: ما سمعت فيها شيئا،ولا أراه جائزا لأنها تحول إلى الكساد، والفساد، فلا تنفق، وليست الفلوس

عند مالك بالسكة البيّنة حتى تكون عينا بمنزلة الدنانير والدراهم،وقد أخبرني عبد الرحيم بن خالد أن مالكا كان يخير شراءها بالدنانير والدراهم نظرة، ثم رجع عنه منذ أدركته فقال: أكرهه، ولا أراه حراما كتحريم الدراهم بالدنانير، فمن هاهنا كرهت القراض بالفلوس[61].وذهب بعض المالكية إلى جواز القراض بالنقد المضروب، ولو كان غشوشا شريطة أن يكون مما يتعامل به [62]كما ذهب علماء المذهب إلى عدم صحة القراض على تبر الذهب والفضة[63]

الشرط الثاني: إلاّ يكون رأس المال من العروض[64]إذ عند المالكية لا يجوز القراض بالعروض، لأن رأس المال إذا كان عروضا، اعتراه الغرر، لأنه يقبض العرض، وهو يساوي قيمة ما، ويرده وهو يساوي قيمة غيرها، فيكون رأس المال والربح مجهولين.

أما إن كان رأس المال ما به بيع العروض، فهو أيضا منعه مالك وعمدته أنه قارضه على ما بيعت به السلعة، على بيع السلعة نفسها، فكأنه قراض ومنفعة، مع أن ما يبيع به السلعة مهول، فكأنه إنما قارضه على رأس مال مجهول، ويشبه أن يكون إنما منع المقارضة على قيم العروض، وذلك لمكان ما يتكلف المقارض في ذلك من البيع، وحينئذ ينص رأس مال القراض.

وإذا أعطاه العرض بالثمن الذي اشتراه به، فهذا أيضا لا يجوز، لأن المقارض قد يتهم رب المال بأنه حريص على أخذ العروض منه. [65]

فإن وقع القراض بعرض فسخ عقدهما قبل مباشرة المقارض العمل، فإن فات بالعمل فللعمل أجرة مثله في بيع العروض، وقبض ثمنه، ثم له قراض مثله فيما ربح بعد ذلك[66]

الشرط الثالث: أن يكون رأس المال معلوم القدر: إذ لا بد أن يكون رأس المال معلوم العدد،والجنس والصفة67اذ الجهل برأس المال يقضي إلى الجهل بالربح، وذلك كما لو دفع رب المال للعامل صرة مجهولة الوزن ليعمل بها.68

الشرط الرابع: أن يكون أن يكون المال عينا حاضرة لا دينا: فإذا كان لرجل على آخر دين لم يجز أن يعطيه له قراضا قبل أن يقبضه منه 69.وعلة المنع عند مالك: له تتمثل في الخوف من أعسر بما له، فهو يريد أن يؤخره عنه على أن يزيد فيه، فيكون هذا من الربا المهني عنه70،كما لم يجز مالك وأصحابه القراض إن أمر رب المال رجلا أن يقبض دينا له على رجل آخر، ويعمل فيه على جهة القراض71وعمدة مالك في المنع كونه رأى أنه ازداد على العامل كلفة، وهو ما كلفه من قبضه، وهذا أصله أن من اشترط منفعة زائدة في القراض أنه فاسد. 72

كما لا يصح بوديعة، قال سحنون لابن القاسم: أرأيت لو كان لي عند رجل وديعة، فقلت له: أعمل بها

قراضا على النصف أيجوز هذا، قال: قال لي مالك: في المال إذا كان دينا على رجل، فقال له رب المال،أعمل بالدين الذي عليك قراضا قال لا يجوز هذا إلاّ أن يقبض دينه،ثم يعطيه بعدما يقبضه، فأرى الوديعة مثل هذا لأني أخاف أن يكون قد أنفق الوديعة، فصارت عليه دينا73كما لا يصح برهن في دين له على رب المال74وعلة منع الرهن أن يكون رأس مال للقراض هو تشبهه بالدين، ولذا قال فيه ابن القاسم ما قاله في الوديعة من عدم الجواز15.

الشرط الخامس: أن يكون رأس المال مسلما حقيقة، وحسا للعامل: فلو شرط رب المال بقاء يده على المال فسدت المضاربة.

ثانيا: العمل: وقد اشترط فيه المالكية عدة شروط نحاول حصرها فيما يأتي:

الشرط الأول: إلاّ يكون العمل مؤقتا بزمن يعينه: فلا يضرب رب المال أجلا للعمل[16]لأن في ذلك تضييقا على العامل يدخل عليه مزيدا من الغرر، إذ قد تبور السلعة وتكسد، فيضطر العامل عند حلول الأجل إلى بيعها بأقل من ثمنها،لأنه مضطر، فيلحقه الضرر ذلك[17].والخلاصة: أنه لا يجوز القراض إلى أجل، فإن وقع فسخ قبل العمل، وإن عمل رد إلى قراض مثله.

الشرط الثاني: إلاّ يكون العمل مقصورا على سلعه بعينها:

يكره أن يقصره عن تجارة بعينها، إلاّ أن تكون موجودة لا تتخلف في صيف،ولا شتاء، فإذا اشترط عليه أن لا يشتري إلاّ سلعة بعينها غير مأمونة لم يجز القراض.

وإن اشترط عليه أن لا يشتري سلعة بعينها لم يجز له شراءها، فإن فعل، فرب المال بالخيار بين إجازة شرائه، وبين تضمينه الثمن.وقد قيل: إنه إذا شرط رب المال على العامل أن لا يشتري إلاّ سلعة بعينها، وأن لا يشتري إلاّ من فلان فخالفه،وفعل رد المال إلى قراض مثله إن [18]عملكما أنه ليس لرب المال أن يحجز على العامل فيقصره على دكان بعينه[19] قال مالك – رحمه الله تعالى–: "في رجل دفع إلى رجل مالا قراضا، وشرط عليه، أن لا تشتري بمالي إلاّ سلعة كذا وكذا،أو ينهاه أن يشتري سلعة باسمها قال مالك: "من اشترط على من قارض أن لا يشتري إلاّ سلعة كذا وكذا فإنّ ذلك مكروه إلاّ أن تكون السلعة التي أمره أن لا يشتري غيرها كثيرة موجودة لا تخلفُ في شتاء،ولا صيف،فلا بأس بذلك"[20].

الشرط الثالث: أن لا ينضم لعقد المضاربة عمل آخر: كبيع،أو كراء ونحوهما.[21]

ثالثا الربح: ويشترط في الربح أن يكون جزءا مسمى كالنصف والربع،ولا يجوز أن يكون مجهولا[22].– كما

أنه لا يجوز لرب المال أن يستخلص لنفسه شيئا من الربح،أو المنافع غير جزئه من الربح.[23]

-كما أنه يجوز في مذهب مالك أن يشترط العامل الربح كله خالصا لنفسه،دون رب المال[24].إذ يجوز أن يكون للعامل الجزء الذي اشترطه على رب المال قليلا كان أو كثيرا، معلوم النسبة كالثلث،أو الربع، وما أشبه ذلك من الأجزاء[25].

هذا وقد أجمع علماء الأمصار على أنه لا يجوز للعامل أن يأخذ نصيبه من الربح إلاّ بحضور رب المال، إذ حضور هذا الأخير شرط في قسمة المال، وأخذ العامل حصته، وأنه لا يكفي في ذلك أن يقسمه بحضور بيّنة، ولا غيرها[26].

وإذا تعدد عامل القراض فإنّ الربح يوزع عليهم على قدر العمل، كشركاء الأبدان،أي: يأخذ كل واحد من الربح بقدر عمله، إذ لا يجوز أن يتساويا في العمل ويختلفا في الربح، أو العكس بل يكون الربح على قدر العمل على المشهور[27].

كما لا يجوز أن يقول له لك من الربح دينار،لأنه قد يكون كامل الربح، ويجوز إن قال له لك دينار من جملة المال، إن سلم، وعاد إليّ،لأنه جعالة بشيء معلوم، كما يجوز إن قال له لك دينار من عشرة لأنه العشر فيكون معلوما.

أما إن له لط دينار، والباقي بيننا نصفان،فإنه لا يجوز،لأن الربح كله قد يكون دينار.[28]

وإذا جهل الربح، ولم تكن هناك عادة يتحكم إليها، فإذا قال رب المال للعامل لك شرك، أي جزء من ربحه، ولم يحدد،والحال عدم وجود عادة لأهل بلدهما في قدر ما يأخذه العامل من الربح، فإن اعتادوا أخذ الثمل أو النصف مثلا صح وعمل بها.

وإن كان القراض بجزء مبهم كقبول رب المال: أعمل ولك جزء من ربحه، ولا وجود لعادة، فإن عمل فله قراض مثله في ربحه فيهما[29].

أهم المسائل المتعلقة بأحكام القراض

لقد تناولنا جل المسائل المتعلقة بالقراض عند حديثنا عن أركانه، وهذه مجموعة أخرى من المسائل التي لم نتعرض لها هنا نحاول عرضاها على النحو الآتي:

المسألة الأولى: للزوم في عقد المقارضة وعدمه: أجمع العلماء أن اللزوم وليس من موجبات عقد المضاربة، إذ لكل منهما فسخه، قبل الشروع في العمل[30].

أما إذا فات بالشروع فإن العقد لازم عند الإمام مالك، إذ قال في الموطإ " فإن بدا لأحدهما أن يترك ذلك، والمال ناضّ، لم يشتر به شيئا تركه، وأخذ صاحب المال ماله، وإن بدا لرب المال أن يقبضه بعد أن يشتري به سلعة، فليس ذلك له حتى يباع المتاع، ويصير عينا، فإن بدا للعامل أن يرده، وهو عرض لم يكن ذلك له حتى يبيعه، فيرده عينا، كما أخذه[31].

المسألة الثانية: زكاة القراض[32]: ونتصور في زكاة مال القراض الحالات الآتية:

الحالة الأولى: إذا عمل المقارض في المال عاما كاملا وجبت الزكاة في المال كله سواء أكان في حصة العامل نصاب أم لا.

الحالة الثانية: إن اقتسما المال قبل حلول بني رب المال على حوله، واستقبل العامل بحصته حولا.

الحالة الثالثة: إذا كان رب المال عبدا، أو مدينا، فلا زكاة في المال سواء أكان العامل حرّا، وغير مديـن، أو لم يكن.

الحالة الرابعة: إذا كان العامل في المال عبدا، أو مدينا، فلا زكاة عليه في حصته من الربح.

الحالة الخامسة: إذا اشترى العامل بالقراض غنما فزكاها ففيها روايتان:

أحدهما: أن الزكاة على رب المال من رأس ماله.

والأخرى: أنها ملغاة من الربح أي: عليهم ثم يتقسمان الفضل بعد ذلك.

ملاحظة: لا يجوز لرب المال اشتراط زكاة المال كله على العامل في حصته، ولا بأس أن يشترط كل واحد منهما زكاة الربح على الآخر في حصته، لأنه جزء معلوم.

المسألة الثالثة: مقارضة رب المال للرجلين: إذا قارض رب المال رجلين على أن يعملا في المال، ولرب المال النصف، ولأحدهما الثلث، وللآخر السدس، لم يجز إلاّ أن يساويا في الربح، وذلك لما احتج به ابن القاسم من أنهما شريكان في العمل بأيدهما،فلا يجوز تفاضلهما في الربح اعتبارا بالشركة المفردة، ولأنه قد ثبت أن رجلين، لو دفعا إلى رجل مالا قراضا على أنّ لأحدهما الثلث،وللآخر السدس، وللعامل النصف لم يجز،والعلة في تفاضلهما في شركة هما متساويان في أصلها كذلك في مسألتنا33.

المسألة الرابعة: حكم هلاك رأس المال: إذا دفع رجل للآخر ملا قراضا، فهلك بعضه قبل أي يعمل فيه، ثم عمل بعد هلال جزء منه،وربح،فأراد العامل أن يجعل رأس المال بقية المال بعد الذي هلك،فإن مالكا ذهب إلى أن له ذلك أن صدقه رب المال، وفاصله في القراض الأول بأن قبض رب المال رأس المال المتبقي بعد هلاك جزء منه أي:

إذا انقطع القراض الأول، وانطلق معه في قراض جديد. أما ابن حبيب من أصحاب مالك- رحمه الله تعالى -فإنه قال: يلزمه في ذلك القول، ويكون الباقي قراضا. أما إذا هلك مال القراض بعد أن اشترى العامل به سلعة من السلع، وقبل أن ينقد البائع،فإن مالكا ذهب إلى البيع لازم للعامل، ورب المال مخير إن شاء فع قيمة السلع مرة ثانية، ثم تكون بينهما على ما شرطا من المقارضة وإن شاء تبرأ عنها [34].

المسألة الخامسة: اشتراط المقارضين جزءا من الربح للمساكين: قال سحنون لابن القاسم: أرأيت المقاضين يشترطان عند معاملتهما ثلث الربح للماسكين،أيجوز ذلك؟قال: لا وليس يقضى بذلك عليهما،ولا أحب لهما فيما بينهما وبين الله أن يرجعا فيما جعلا.[35]

المسألة السادسة: الشروط في القراض: [36]إن الشروط المقارنة للقراض لا تخرج عن ثلاثة أقسام نحاول تناولها على النحو الآتي:

القسم الأول: الشروط غير الجائزة: وهي كثيرة جدا، ومن أمثلتها:

اشتراط رب المال الضمان على العامل.

2- إذا اشترط لنفسه من الربح شيئا زائدا غير ما انعقد عليه القراض، لأنه يصير ما انعقد عليه القراض مجهولا.

3- أن يكون مع القراض بيع، أو كراء، أو سلف، أو عمل، أو مرفق يشترطه أحدهما لصاحبه مع نفسه.

4- أن يشترط عليه جنسا معينا من السلع يتاجر فيه، فهذا لا يجوز إلاّ أن يكون ذلك الجنس من السلع لا يختلف وقتا ما من أوقات السنة.

5- أن لا يشترط عليه أجلا معينا للقراض لأن ذلك يؤدي إلى التضييق على العامل، إذ قد يحين الأجل، ويكون ثمن السلعة قد رخص، فيدخل على العامل مزيد من الضرر والغرر.

القسم الثاني: الشروط الجائزة: ومثلها إذا اشترط العامل كل الربح، فإن ذلك جائز عند مالك، فإنه إحسان من رب المال وتطوع.

القسم الثالث: الشروط المختلفة فيها في المذهب: وهي كثيرة منها

إذا اشترط رب المال زكاة الربح على العامل في حصته من الربح، فإن مالكا قال بعدم جواز ذلك في رواية أشهب عنه، والجواز في رواية ابن القاسم عنه.

إذا اشترط العامل على رب المال غلاما يعنه على أن يكون للغلام نصيب من المال فهذا أجازه مالك، ومنعه

أشهب من أصحاب مالك وذلك لكون من أجازه شبهه بالرجل يقارض الرجلين، ومن لم يجزه رأى أنها زيادة أزدهـا العامل على رب المال.

المسألة السابعة: القراض الفاسد: نتصور في القراض الفاسد الحالتين الآتيتين:

الحالة الأولى: إذا وقع القراض فاسدا، ولم يشرع العامل في العمل: وقع الاتفاق على أن القراض الفاسد إذا لم يفت بالعمل كان حكمة الفسخ وردة المال لصاحبه.[37]

الحالة الثانية: إذا وقع القراض فاسدا، وفات بالعمل: فقد اختلفت أقوال علماء المذهب ذلك علـى النحـو الآتي:

-القول الأول: يردّ إلى قراض مثله، وهي رواية ابن الماجشون عن مالك[38] وقول أشهب[39].

-القول الثاني: يرد جميعه إلى إجارة مثله، وبه قال عبد العزيز بن أبي سلمة من أصحـاب مـالك، وحكـى القاضي عبد الوهاب أنها رواية عن مالك.

-القول الثالث: يرد إلى قراض مثله، إذا لم يكثر مما سماه، وإنما له الأقل مما سمي،أو من قراض مثله، إن كـان رب المال هو مشترط الشرط على المقارض،أو الأكثر من قراض مثله، أو من الجزء الذي سمى له، إن كان مشـترط الشرط الذي يقتضي الزيادة التي من قبلها فسد القراض،وهذا القول يتخرج رواية عن مالك.

-القول الرابع: يرد إلى قراض مثله في كل منفعة اشترطها أحد المتقارضين على صاحبه في المال،مما ليس ينفرد أحدهما بها عن صاحبه، وإلى إجارة مثله في كل منفعة اشترطها أحد المتقارضين خالصة لمشترطها مما ليست في المال، وفي كل قراض فاسد من قبل الغرر، والجهالة وهو قول مطرف،وابن نافع، وابن عبد الحكم وأصبغ، واختيلو ابن حبيب.[40]

-القول الخامس: كل قراض فاسد ففيه أجرة المثل في قول ابن القاسم، إلاّ في سبعة مواطن وهي:

1-قراض بعرض

2-قراض لأجل.

3-قراض بضمان.

4-قراض بحظ مجهول[41].

5-إذا قال له أعمل على أن لك في المال شركاء.

6-إذا اختلف المتقارضان وأتيا بما لا يشبه فحلفا على دعواهما.

-إذا دفع إليه المال على أن لا يشتري به إلاّ بالدين، فاشترى بالنقد، أو على أن لا يشتري إلاّ سلعة ذا، والسلعة غير موجودة فاشترى غيـــر ما أمر به.

وحكى عبد الوهاب عن ابن القاسم أنه فصل فقال: إن كان الفساد من جهة العقد رد إلى قراض المثل، وإن كان من جهة زيادة ازدادها أحدهما على الآخر رد إلى أجرة المثل[42].

وهنا ننبه إلى أن الفرق بين أجرة المثل، وقراض المثل: أن قراض المثل متعلق بالربح، فإن لم يكن في المال ربـح، فلا شيء للعامل. أما أجرة المثل فإنها متعلقة بذمة رب المال سواء أكان في المال ربح،أو لم يكن.[43]

---

[1] – الكافي 771/2.

[1] –معجم مقاييس اللغة مادة: قرض"72/5،والقاموس المحيط مادة: قرض"342/2.ومختار الصحاح،مادة "قرض"530.

[2] –شرح حدود ابن عرفة.500/2،وشرح الخرشي على خليل 202/6

[3] –الكان دهلوى: أقرب المسالك 277/3

[4] –شرح الخرشي على خليل203/6

[5] –الكاندهلوي: أقر المسالك277/3،وأنظر في تحليل التعريف: جواهر الإكليل171/2

[6] –الكافي711/2،وبداية المجتهد 265/2،والقوانين الفقهية 272.

[7] –بداية المجتهد265/2.

[8] –القوانين الفقهية 272/2وبداية المجتهد265/2.

[9] –القوانين الفقهية 272/2.

[10] –بداية المجتهد 265/2

[11] –مالك كتاب القراض باب"ما جاء في القراض"479.والبيهقي: السنن الكبرى،كتاب القراض111/110/6.

[12] –البيهقي: السنن الكبرى كتاب: القراض111/6

[13] –مجمع الزوائد161/4.

[14] –السنن الكبرى111/6.

[16] بن ماجه كتاب: التجارات،باب: "الشركة والمضاربة768/2.وقد ورد في الزوائد: في اسنادهصالح بن صهيب مجهول، عبد الرحيم بن داود قال العقيلي: حديثه غير محفوظ. قال السندي: ونصر ابن قاسم، قال البخاري: حديثه مجهول (انظر سنن ابن ماجه768/2). كما ضعف سند هذا الحديث الصنعاني انظر سبل السلام 76/3.

[17] نيل الأوطار 393/5–394.

[18] أبو داود، كتاب البيوع90/2.

[19] نيل الأوطار394/5.

[20] أي يشترط فيهما أن لا يكونا ممنوعان بالشرع من التصرف.

[21] انظر هذه الأقوال في المدونة 57/4.

[22] الخرشي على مختصر خليل76/6.

[23] المدونة 57/4.

[24] القوانين الفقهية 272.

[25] الكافي 774/2

[26] المصدر نفسه 774/2–775

[27] القوانين الفقهية 273

[28] الذخيرة 36/6

[29] المدونة، 58/4–59.

[30] أصول الفقهاء

[31] الكافي، 776/2،وأصول الفتيا 153.

[32] تنوير الحوالك،181/2،والمدونة،55/4.

[33] بداية المجتهد، 270/2.

[34] الكافي، 775/2

[35] القوانين، الفقهية 273.

[37] القوانين الفقهية 273.

[38] بداية المجتهد، 271/2

[39] أصول الفتيا،153،والكافي،773/2،والقوانين الفقهية 273، بداية المجتهد272/2.

[40] بداية المجتهد، 271/2

[41] القوانين القهية 273 وبداية المجتهد.269/2،والكافي773/2

[42]) بداية المجتهد، 270/2

[43] أصول الفتيا 153

[44] المدونة،49/4

[45] الكافي، 2/277-773

[46] القوانين الفقهية،273

[47] الكافي 2/772

[48] بداية المجتهد،2/271

[49] أصول الفتيا، 154، والكافي، 2/774

[50] المدونة، 4/63

[51] جواهر الإكليل، 2/ 178

[52] -الكافي،2/775-776

[53] -أصول الفتيا، 152، وبداية المجتهد، 2/266، والقوانين الفقهية، 272.

[54] -الكافي،2/771،وجواهر الإكليل،2/14

[55]- بداية المجتهد،2/266

[56]-جمع نقرة،وهي عبارة عن قطع الذهب والفضة التي لا تكون مضروبة.

[57] -هامش أصول الفتيا، 152(من التحقيق).

[58] -المدونة، 4/47

[59]- القوانين الفقهية، 272، والفلوس: هي عبارة عن قطعة من النحاس مضروبة يتعامل بها

[60] بداية المجتهد، 2/266.

[61] -المدونة4/46

[62]- الخرشي على مختصر خليل،6/204،وجواهر الاكليل2/14

[63]-بداية المجتهد،2/266والمقصود بالتبر: ماكان من الذهب غير مضروب،أو غير مصوغ أو في تراب معدنه

[64]- الكافي،2/772 وبداية المجتهد،2/265

[65]- بداية المجتهد، 2/265/266.

[66]- الكافي،2/772وكملاحظة هنا: إذا كانت عادة أهل البلد الذي أجري فيه عقد القراض

[67]- جواهر الإكليل، 2/171

[68]- الخرشي على مختصر خليل، 6/203

[78]-بداية المجتهد،2/266

[71]– الخرشي على مختصر خليل،204/6 وجواهر الإكليل،171/2،والقوانين الفقهية،272،وبداية المجتهد 266/2

[72]–بداية المجتهد، 266/2.

[73] –المدونة 47/4

[74] –جواهر الإكليل،271/2

[15] –الخرشي على مختصر خليل،203/6

[16]– القوانين الفقهية،272، والكافي774/2

[17] –بداية المجتهد267/2.

[18] –الكافي،774/2

[19] –القوانين الفقهية،272.

[20] – تنوير الحوالك،175/3.

[21] القوانين الفقهية، 272،والكافي،775/2.

[22] –القوانين الفقهية،272

[23] –الكافي 772/2،والقوانين الفقهية،272.

[24] –القوانين الفقهية،272.

[25] – الخرشي على مختصر خليل،209/6.

[26] –بداية المجتهد،270/2.

[27] –الخرشي على مختصر خليل،217/6.

[28] –الذخيرة،39/6.

[29] – جواهر الإكليل، 172/2.

[30] –بداية المجتهد، 269/2

[31] – الموطأ، كتاب: القراض، باب" ملا يجوز من الشرط في القراض "483.

[32] –الكافي،777/2،وانظر الكلام عن زكاة القراض في المدونة،52/4–53.

[33] – الإشراف، 58/2، والمدونة 48/4.

[34] –بداية المجتهد، 269/2–270

[34] –المدونة 49/4.

[36] – بداية المجتهد، 267/2–268،مع ملاحظة أن جل هذه الأمثلة مدروسة في مواطنها بتوسع وذلك عند حديثنا عن الأركان

[37] – أصول الفتيا،153،والكافي، 774/2،وبداية المجتهد،272/2،

والقوانين الفقهية،272.

[38] –الكافي 777/2، وبداية المجتهد، 272/2.

[39] – القوانين الفقهية، 272،وبداية المجتهد،272/2.

[40] –بداية المجتهد،272/2.

[41] –القوانين الفقهية، 272،وبداية المجتهد،272/2.

[42] –بداية المجتهد،273/2.

[43] الكافي، 777/2،وبداية المجتهد،273/2.

مقاصد الشريعة الإسلامية (نشأة وتطورا)

الأستاذ كمال لدرع

تمهيد

إن التشريع الإسلامي تشريع إلهي. أنزله الله تعالى لتحقيق عبودية الناس له سبحانه وتعالى، وتنظيم حياتهم، حتى يتمكن عباده من تعمير الأرض بالخير والصلاح، وينالون بذلك سعادة الدنيا والآخرة. لذلك جاءت أحكام التشريع الإسلامي متضمنة لحكم ومعان سامية توصل العباد إلى الغاية من وجودهم فوق هذه الأرض وهذه الحكم والمعاني التي احتوها هذا التشريع. بمجموعها يعبر عنها بمقاصد الشريعة الإسلامية.ورغم أهمية مقاصد الشريعة باعتبارها قوام التشريع وروحه فإنها تأخرت في الظهور، وكانت إسهامات العلماء فيها قليلة مقارنة بأصول الفقه مع أن العلماء في فقههم واستنباطاتهم كانوا يجتهدون بناء على مراعاة مقاصد التشريع.و بقيت مباحث المقاصد محصورة في بعض المسائل من أصول الفقه، وكأنها جزء منه. ولم يكن تناول العلماء لها إلا إشارات وتلميحات متفرقة لا تخرج عن الإطار الأصولي، واستمرت المقاصد على هذه الحال إلى غاية الإمام عز الدين بن عبد السلام الذي افرد كتابا في المصالح والمفاسد، ثم الإمام أبو إسحاق الشاطبي الذي أبدع وتوسع في مباحث المقاصد بما لم يسبق إليه. ثم لينقطع العمل في المقاصد إلى العصر الحديث حيث أعاد ابن عاشور إحياء المقاصد من جديد والذي ناشد العلماء في البحث فيها وجعلها علما مستقلا قائما بذاته وسوف نحاول في هذه الصفحات تتبع المراحل التاريخية لتطورات المقاصد. مع الوقوف عند أهم محطاتها ابتداء من عصر النبوة إلى غاية العصر الحديث.و منهجية هذا البحث تقتضي أولا التعريف المقاصد، ثم المراحل التي مرت بها.

المبحث الأول: ماهية مقاصد الشريعة الإسلامية: ويتضمن هذا المبحث تعريف المقاصد الشرعية وأقسامها

المطلب الأول: تعريف مقاصد الشريعة الإسلامية :و تعريفها يكون باعتبار معناها الإضافي، وباعتبار معناها اللقبي.

الفرع الأول: باعتبار المعنى الإضافي. أ- " مقاصد "

و هي في اللغة جمع مقصد من الفعل الثلاثي قصد يقصد مقصدا وقصدا [1]. وله عدة معان في اللغة:

أ-استقامة الطريق: منه قوله " وعلى الله قصد السبيل " [سورة النحل الآية 9] قال ابن منظور موضحا معناها: " وعلى الله تبين الطريق المستقيم والدعاء إليه بالحجج والبراهين الواضحة"[2].

ب- العدل [3]و منه قول الشاعر :

على الحكم المأتي يوما إذا قضى ... قضيته أن لا يجور ويقصد

جـ- التوسط، أي خلاف الإفراط في الشيء، وهو بين الإسراف والتقتير كالقصد في المعيشة. قال تعالى على لسان لقمان " واقصد في مشيك " [سورة لقمان الآية]. وقوله عز وجل " ومنهم مقتصد " [سورة فاطر الآية 32]. أي بين الظالم والسابق [4] أما في الاصطلاح فهو المعنى اللغوي نفسه بالتوفيق بين هذه المعاني التي هي في الحقيقة متكاملة.

2- الشريعة :

لغة من فعل شرع يشرع شروعا، إذا تناول الماء بفيه والشريعة والشرعة هي مورد الإبل على الماء الجاري. أو هي أيضا المورد الذي يسقي الناس منه لشربهم وحاجتهم. جمع شرائع.

و الشريعة أيضا بمعنى الطريقة. قال عز وجل " ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتبعها " [سورة الجاثية، الآية18]. وهي أيضا ما يسن من الدين. يقال شرع الدين أي سنه ووضعه. قال تعالى: " شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا. ... " [سورة الشورى الآية 13] [5].

أما معناها في الإصلاح فهي ما شرعه الله تعالى لعباده من العقائد والأحكام. أو هي ما سنه الله تعالى وبينه من الأحكام الشرعية لعباده في كتابه العزيز أو عن طريق رسوله صلى الله عليه وسلم [6].

الفرع الثاني: باعتبار المعنى اللقبي

لو تأملنا في كتب الفقهاء والأصوليين القدامى لا نجد تعريفا فنيا علميا لمقاصد الشريعة الإسلامية، وربما كان ذلك راجعا إلى تأخر نشأة المقاصد وعدم استقلالها بالتأليف مقارنة بعلم أصول الفقه. ويعتبر الإمام أبو حامد الغزالي أول من حاول وضع تعريف للمقاصد. وسوف نتتبع بعض تعاريف العلماء للمقاصد ابتداء من الإمام الغزالي.

1 – تعريف أبي حامد الغزالي: تعرض لتعريف المقاصد عند حديثه عن تقسيم المقصود الشرعي إلى ديني ودنيوي. فقال: " فرعاية المقاصد عبارة حاوية للإبقاء ودفع القواطع والتحصيل على سبيل الابتداء " [7].و لفظي " الإبقاء" و" دفع القواطع " معناهما عنده دفع المضار والمفاسد. أما لفظ "التحصيل" فمعناه جلب المنفعة[8]و عبارة الغزالي هذه جاءت في سياق الحديث. ولم ينبه على أنها تعريف للمقصد الشرعي.

أما في كتابه المستصفى" فقد تطرق إلى تعريف المصلحة فقال :" هي عبارة في الأصل على جلب منفعة ودفع مضرة "[9] فالعبارة الثانية جاءت أوضح من سابقتها. وهي لا تختلف عنها في المعنى. وهذا يفيد أن مصطلح " لمصلحة " عنده وعند الأصوليين آنذاك لا يختلف عن مفهوم المقاصد. مما يؤكد لدينا كما سنرى ذلك لاحقا أن فكرة المقاصد لم تتضح بعد بالشكل الكافي [10] حتى تكون مستقلة قائمة بذاتها مما جعل العلماء لا يهتمون بتحديد مصطلحاتها ومعانيها.

2- تعريف الإمام الشاطبي (ت 790هـ): رغم إبداع الإمام الشاطبي في مباحث مقاصد الشريعة الإسلامية إلا انه لم يضع تعريفا للمقاصد الشرعية، بعضهم علل ذلك بأن المقاصد واضحة لأنه فصلها في كتابه [11] والآخر ذهب إلى أن الشاطبي بينها بتفصيل أنواعها [12]. أما ما ذهب إليه الدكتور جمال الدين عطية[13] بأن الشاطبي عرف مقاصد الشريعة بأنها " إخراج المكلف من داعية هواه ليكون عبدا لله اختيارا كما هو عبد لله اضطرارا " [14]. فليس بتعريف للمقاصد عامة، لاقتصاره على مقاصد المكلف، وقد لاحظ الدكتور عبد المجيد النجار أن الشاطبي لم يضع تعريفا دقيقا للمقاصد، وهو ما كان ينتظر منه في فاتحة الحديث عن المقاصد، إلا انه بين انه يمكن أن نجمع من تحاليله وتعريفاته للمقاصد تعريفا يحدد حقيقتها، وهو قوله: " ما تحفظ به مصلحة الإنسان في الدين والدنيا"[15] و هذا التعريف استخلصه من تقسيم الشاطبي للمقاصد إلى ضرورية وحاجيه وتحسينية. إلا أن هذا التعريف رغم أهميته غير واضح، ولا يبرز حقيقة المقاصد التشريعية. لكن من خلال المطالعة المتأنية لكتاب الموافقات، كما لاحظ ذلك الدكتور عزالدين ابن زغيبة، يمكن إستخلاص تعريف للمقاصد عند الإمام الشاطبي [16] فهو قد قسم المقاصد إلى قسمين:

مقاصد الشارع ومقاصد المكلف. فعند حديثه عن القسم الأول بين معناه بأنه :" إقامة المصالح الأخروية والدنيوية وذلك على وجه لا يختل لها به نظام، لا بحسب الكل ولا بحسب الجزء "[17] فعندما نضيف هذا المعنى إلى المعنى الخاص بمقاصد المكلف [18] الذي اكتفى به الدكتور جمال الدين عطية نحصل على تعريف عام للمقاصد، وهو: " إقامة المصالح الأخروية والدنيوية وذلك على وجه لا يختل لها به نظام لا بحسب الكل ولا بحسب الجزء حتى يكون الناس عبادا لله اختيارا ". بعد الإمام الشاطبي لا نجد من وضع تعريفا للمقاصد إلى غاية العصر الحديث.

3- تعريف علال الفاسي: (ت 197 م): عرفها بقوله: " المراد بمقاصد الشريعة: الغاية منها والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها " [19]

4- تعريف المقاصد عند الطاهر بن عاشور : ما لاحظناه سابقا على الشاطبي يتكرر مع الإمام ابن عاشور حيث لم يضع تعريفا للمقاصد الشرعية، إلا انه قسمها إلى قسمين: مقاصد عامة ومقاصد خاصة، وأعطى تعريفا خاصا بكل قسم، كما سنأتي الإشارة إليه، وكان الأولى به، وهو يسعى-، كما صرح بذلك في مقدمة كتابه [20] إلى تأسيس قواعد علم المقاصد، واستخلاص كلياتها يصار إليها عند الاختلاف- أن يضع تعريفا دقيقا للمقاصد الشرعية يكون مفتاحا لهذا العلم حتى يسهل تصوره وإدراك حقيقته.

و يبدو من تتبع فصول كتابه أن ابن عاشور يلتقي مع الشاطبي في مفهوم المقاصد، حيث يقول مثلا في موضع من كتابه: " أحكام الشريعة الإسلامية منوطة بحكم وعلل راجعة للصلاح العام للمجتمع والأفراد "[21]

5- تعريف أحمد الريسوني: وهي عنده " الغايات التي وضعت الشريعة لأجل تحقيقها لمصلحة العباد" [22]

6- تعريف حمادي العبيدي: عرفها بقوله: " الحكم المقصودة للشارع في جميع أحوال التشريع" [23].

و يلاحظ على تعريفات هؤلاء المعاصرين أنها متشابهة أو متقاربة من حيث المعنى وإن اختلفت في بعض عباراتها. كما أنه يستفاد من جميع هذه التعاريف أن مقاصد الشريعة هي ما يحفظ مصالح العباد بجلب المنافع لهم، ودفع المضار عنهم بما يحقق ذلك عبوديتهم لله عز وجل. والسعادتهم في الدنيا وفوزهم بالنعيم في الآخرة. وهذا يؤكد أن كل حكم من أحكام الشريعة الإسلامية سواء أكان أمرا أو نهيا يتضمن حكمة وغاية هدفها تحقيق المصلحة للإنسان، حتى يتمكن هذا المخلوق البشري الذي أنيطت بفعله المسئولية بمقتضى التكليف الإلهي من تحقيق الغاية من وجوده، وتجسيد مهمة الاستخلاف في الأرض، وعمارتها بالخير والصلاح.

و يمكن من التعاريف السابقة أن نستخلص تعريفا شاملا للمقاصد الشرعية فيقال: "هي الحكم والمعاني التي تضمنتها أحكام التشريع الإسلامي لتحقيق مصالح الخلق في العاجل والآجل".

المطلب الثاني: أقسام مقاصد الشريعة الإسلامية

تنقسم مقاصد الشريعة إلى عدة أقسام وفق اعتبارات مختلفة وهذه التقسيمات هي في الحقيقة متداخلة ومتكاملة.

التقسيم الأول: أقسام الشريعة باعتبار عمومها وخصوصها: تنقسم بهذا الاعتبار إلى مقاصد عامة، ومقاصد خاصة ومقاصد جزئية.

1- المقاصد العامة : عرفها الإمام ابن عاشور بقوله: " مقاصد التشريع العامة: هي المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة"[24]

و تعريفه هذا هو أحسن ما عرفت به المقاصد العامة. وقد زاد ابن عاشور هذا التعريف وضوحا بالتعليق عليه بما يلي :" فيدخل في هذا أوصاف الشريعة وغاياتها العامة والمعاني التي لا يخلوا التشريع عن ملاحظتها. ويدخل هذا أيضا معان من الحكم ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة منها " [25].

و تعريف ابن عاشور هذا ليس للمقاصد الشرعية كما ظن حمادي العبيدي الذي لاحظ عليه أنه طويل[26]. وإنما هو خاص بقسم منها. وهو رغم طوله فإنه يمتاز بالدقة والشمول. حتى أن تعريفات بعض الباحثين بعده لا تكاد تخرج عما ذكره ابن عاشور [27] كتعريف الريسوني الذي قال فيه: " هي التي تراعيها الشريعة وتعمل على تحقيقها في كل أبوابها التشريعية أو كثير منها "[28] وهذا القسم من المقاصد كما ذكر الأستاذ الريسوني هو الذي يقصده المتحدثون عن المقاصد [29]. وذلك لأهميته عمومه، ومراعاته في جميع أبواب التشريع الإسلامي.

2- المقاصد الخاصة : عرفها ابن عاشور بقوله: "هي الكيفيات المقصودة للشارع لتحقيق مقاصد الناس النافعة أو حفظ مصالحهم العامة في تصرفاتهم الخاصة، كي لا يعود سعيهم في مصالحهم الخاصة بإبطال ما أسس لهم من تحصيل مصالحهم العامة، أبطلا عن غفلة، أو عن استزلال هوى وباطل شهوة "[30].

و زاد ابن عاشور رحمه الله هذا التعريف وضوحا بالتعليق عليه، فقال: " ويدخل في ذلك كل حكمة روعيت في تشريع أحكام تصرفات الناس مثل قصد التوثيق في عقدة الرهن، وإقامة نظام المنزل والعائلة في عقدة النكاح، ودفع الضرر المستدام في مشروعية الطلاق "[31] و قد قسمها ابن عاشور إلى:

أ- مقاصد احكام العائلة. ب- مقاصد التصرفات المالية. ج- مقاصد الشريعة المنعقدة على عمل الأبدان.

د- مقاصد أحكام التبرعات. هـ- مقاصد أحكام القضاء والشهادات. و- مقاصد العقوبات.

3- المقاصد الجزئية: هي ما يقصده الشارع من كل حكم شرعي بنوعيه التكلفي والوضعي. وهذا القسم أكثر من يهتم به هم الفقهاء، لأنه يدخل في مجال الفروع الفقهية العملية[32].

فالفقهاء أثناء استنباطهم للأحكام، وتفريع المسائل الفقهية وتتبع جزئياتها كثيرا ما يشيرون إلى مقاصدها الجزئية، وهذا يدل على وضوح فكرة المقاصد في أذهان الفقهاء المجتهدين على درجات متفاوتة بينهم وإن اجتهاداتهم في الأساس مبنية على مدى معرفتهم وإدراكهم لمقاصد التشريع، حتى تكون أحكامهم المستنبطة منسجمة مع مقاصد الشارع الحكيم. ويجدر أن ننبه هنا أن ابن عاشور هو أول من أتبع منهجية تقسيم المقاصد إلى عامة وخاصة عند تناوله للمقاصد الشرعية في كتابه الذي ألفه لهذا الغرض، على خلاف الشاطبي الذي قسم المقاصد إلى "مقاصد الشارع" و"مقاصد المكلف". وكأن ابن عاشور بذلك ينبه إلى أن المقاصد العامة هي أعظم الأنواع لإندراجها في كل أبواب التشريع ولا تختص بباب دون باب وهي تمثل بذلك قواعد المقاصد وكلياتها الكبرى. أما المقاصد الخاصة فهي التي يتميز بها كل باب من أبواب التشريع. فمقاصد الأموال تختلف عن مقاصد الأسرة. وهذه المقاصد الخاصة إنما هي تفصيل وتجسيد للمقاصد العامة. ثم أتضيف القسم الثالث وهو المقاصد الجزئية من قبل بعض الباحثين وهو أقل مرتبة من سابقيه، لأن مجاله فروع الأحكام وهو مهم أيضا من الناحية العملية.

التقسيم الثاني: أقسام المقاصد الشرعية باعتبار مراتب المصالح التي جاءت للمحافظة عليها:

تنقسم إلى مقاصد ضرورية ومقاصد حاجية ومقاصد تحسينية.

1- المقاصد الضرورية: هي المصالح التي تتضمن حفظ مقصود من المقاصد الخمسة الكلية ،و هي :الدين والنفس، والعقل، والنسل ،و المال، وقد عرفها الإمام الشاطبي بقوله: " مالا بد منها في قيام مصالح الدين ،و الدنيا

بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة بل على فساد وتهارج وفوت حياة. وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم والرجوع بالخسران المبين"[33].

فتفويت المصالح الضرورية معناه خراب المجتمع. وانتشار الظلم والفساد فيه. وتصير حياة الأمة شبيهة بأحوال الأنعام[34].

لذلك شرع الإسلام أقصى العقوبات فيمن يقوم بتفويتها كالقصاص في التعدي على النفس. وحد الجلد فيمن يتعدى على النسل بالزنا وعلى العقل بالتعطيل. وحد القطع فيمن يتعدى على الأموال.

2 – المقاصد الحاجية: هي المصالح التي يحتاجها الناس لرفع المشقة والحرج عنهم. وقد عرفها الإمام الشاطبي بقوله: " فمعناها أنها مفتقر إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوات المطلوب. فإذا لم تراع دخل على المكلفين – على الجملة – الحرج والمشقة. ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العادي المتوقع في المصالح العامة "[35].

فالمصالح الحاجية أقل رتبة من الضروريات. وتفويتها يلحق الأمة العنت. والحرج. فكانت أهميتها تكمن في تحقيق التوسعة. ودفع المشقة عن المكلفين[36].

ففي العبادات مثلا شرع الإسلام الرخص كقصر الصلاة وإباحة الإفطار في رمضان لأصحاب الأعذار. وفي المعاملات أبيحت العقود المختلفة لتسهيل التبادلات المالية بين الناس كعقود البيوع والإجارات ونحوها.

3 – المقاصد التحسينية: و هي المصالح التي تتعلق بمحاسن العادات. ومكارم الأخلاق. وفضائل الصفات. والأفعال حتى تكون الحياة قائمة على الحسن. والجمال. والأدب. و هو ما عرفها به الإمام الغزالي فقال: " الرتبة الثالثة: مالا يرجع إلى ضرورة. ولا إلى حاجة. ولكن يقع موقع التحسين. والتزيين. والتيسير للمزايا. والمرائد. ورعاية أحسن المناهج في العادات. والمعاملات "[37].

و هذا المعنى أكده بعد ه الإمام الشاطبي فقال: " الأخذ بما يليق من محاسن العادات وتجنب الأحوال المدنسات التي تأنفها العقول الراجحات. ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق"[38]. أما الإمام ابن عاشور فقد أعطى للمقاصد التحسينية – إضافة إلى ذلك – بعدا دعويا فقال: " هي عندي ما كان بها كمال حال الأمة في نظامها حتى تعيش آمنة مطمئنة. ولها بهجة منظر المجتمع في مرآى بقية الأمم حتى تكون الأمة الإسلامية مرغوبا في الاندماج فيها أو في التقرب منها "[39].

التقسيم الثالث: أقسام المقاصد باعتبار درجتها في القصد الشرعي: تنقسم بهذا الاعتبار إلى مقاصد أصلية، ومقاصد تبعية. و قد تنبه إلى هذا التقسيم، وبينه بشكل واضح الإمام الشاطبي في كتابه الموافقات، وفي عدة مواضع منه.

1- المقاصد الأصلية: هي المصالح التي طلبها الشارع ابتداء واصالة. وقد عرفها الإمام الشاطبي بأنها: " التي لاحظ فيها للمكلف، وهي الضروريات المعتبرة في كل ملة "[40]. فالمقاصد الأصلية عنده هي التي ترجع إلى حفظ المصالح الضرورية وهي بذلك تمثل أعظم المصالح، فهي الغاية الأولى والعليا من تشريع الأحكام الشرعية. وقد مثل لها الإمام الشاطبي بالنكاح فإنه مشروع للتناسل على القصد الأول. وكذلك الصلاة فإن مقصدها الأصلي هو عبادة الله وتعظيم ذكره[41]. و من هنا كان العبد مسلوب الحظ فيها لأنه لا يجوز له أن يعمل على خلافها، أو مناقضة مقاصدها، أو تعطيل مصالحها[42].

2- المقاصد التبعية: فهي مصالح التي قصدها الشارع بالقصد الثاني، وجعلها تابعة للمقاصد الأصلية من حيث كونها مكملة ومثبتة لها. ومقوية لحكمتها. وقد بين الإمام الشاطبي أن هذه المقاصد فيها مراعاة لحظوظ المكلفين في دنياهم[43]

فإذا كان النكاح مقصده الأصلي هو التناسل. وهو المقصود بالقصد الأول، فإن من مقاصده التابعة وطلب السكن والاستمتاع بالحلال والكف عن الحرام والتعاون على المصالح الدنيوية والأخروية[44].

التقسيم الرابع: أقسام المقاصد باعتبار الحكم عليها: وهي بهذا الاعتبار مرتبتان:

1 - مقاصد قطعية: و هي المصالح التي دل الاستقراء الكبير لنصوص الشرعية وأحكامها وتصرفاتها على ثبوتها ثبوتا قطعيا واضحا ينفي تطرق الاحتمال إليها[45].

و تكمن أهمية هذه المقاصد القطعية في كونها معان كلية يعتمدها المجتهدون في مجال اجتهاداتهم الفقهية لأنها محل اتفاق بينهم. قال ابن عاشور: " وإن أعظم ما يهم المتفقهين إيجاد ثلة من المقاصد القطعية ليجعلوها أصلا يصار إليه في الفقه والجدل "[46].

2 - مقاصد ظنية: هي مصالح لا يقطع بكونها مقاصد شرعية لعدم وفرة الأدلة الكثيرة والقوية الدالة عليها، فلا ترقى إلى درجة القطع.

و عادة ما تستخلص هذه المقاصد من استقراء ناقص لنصوص الشريعة وتصرفاتها، أو من مجموعة أدلة جزئية كأخبار الآحاد. لذلك يقع فيها تفاوت أنظار المجتهدين[47].

المبحث الثاني: نشأة مقاصد الشريعة ومراحلها

كأي علم من العلوم الناشئة، فإن مقاصد الشريعة الإسلامية مرت بعدة مراحل وتطورات عبر العصور إلى أن أتضح معالمها، وبانت أهم قواعدها ومباحثها، وكادت أن تصير علما مستقلا قائما بذاته، استجابة لنداء ابن عاشور رحمه الله في العصر الحديث.

و الذي يلفت الانتباه أن ظهور المقاصد وتطورها مع أهميتها وخطورتها كان بطيئا، وإسهامات العلماء فيه كانت قليلة مقارنة بعلم أصول الفقه، رغم وجود إشارات مقاصدية واضحة في كثير من نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية التي كانت كافية في فتح البحث في مجال المقاصد، إلا أن الفكر المقاصدي بقي حبيس بعض المباحث الأصولية رغم المحاولات الجادة من قبل بعض العلماء كالغزالي وابن عبد السلام إلى غاية القرن الثامن الهجري، حيث شهدت المقاصد قفزة نوعية، وطفرة في التطور على يد الإمام أبي إسحاق الشاطبي، ثم ليتوقف العمل بعده مباشرة إلى غاية العصر الحديث حيث نبه العلماء من جديد إلى أهمية المقاصد وخطورتها في مجال الفقه والاستنباط والاجتهاد، كما يتجلى ذلك في العمل الذي قام به الشيخ محمد الطاهر بن عاشور. و سوف نتتبع أهم المراحل التي مرت بها مقاصد الشريعة الإسلامية:

المطلب الأول: المرحلة الأولى: صدر الإسلام

ويمكن أن نقسمها إلى عصرين: الأول: عصر النبوة والخلافة الراشدة الثاني: عصر التابعين وكبار المجتهدين

1- عصر النبوة والخلافة الراشدة: بما أن الشريعة الإسلامية تهدف إلى إسعاد الناس في دنياهم وأخراهم فلا شك أن تكون مصادر التشريع الإسلامي الأساسية من قرآن وسنة نبوية متضمنة للحكم والأسرار التي رام إليها الشارع الحكيم من خلال تشريعاته المختلفة لأنواع أحكام الشريعة.

فهناك نصوص قرآنية بينت صراحة بعض حكم ومصالح الأحكام[48] من ذلك قوله تعالى معقبا على آية طهارة الحدث: "ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم وليتم نعمته عليكم لعلكم تشكرون" سورة المائدة [الآية 6]. وقال تعالى بعد أن بين أحكام الصيام: " يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر، ولتكملوا العدة ولتكبروا الله على ما هداكم ولعلكم تشكرون " [البقرة آية 184] وقال عز وجل مبينا معاني الزكاة: " خذ من أموالهم صدقة تطهرهم

و تزكيهم بها وصل عليهم أن صلواتك سكن لهم والله سميع عليم ". [التوبة آية 103]. ونحو ذلك في القرآن الكريم كثير.

كذلك نجد السنة النبوية التي جاءت كبيان وتفصيل وتفسير لأحكام القرآن. فكان الرسول صلى الله عليه وسلم يبلغ الأحكام الشرعية ويفصلها للناس. بما يتفق ومقاصد التشريع. وتعرض عليه القضايا فيقضي بما فيه مصلحة وحكمة وكان يبين للصحابة مناهج الاجتهاد. ويربيهم على الاستنباط على أساس تحقيق مقاصد التشريع وأهدافه في مختلف جوانب الحياة. وقد يقرهم على بعض اجتهاداتهم وتصرفاتهم رغم عدم ورود النص فيها. لعلمه صلى الله عليه وسلم أن ذلك متماشيا مع مقاصد التشريع الإسلامي [49] فتصرفات النبي صلى الله عليه وسلم كلها كانت مراعاة لمقاصد القرآن التشريعية.

من ذلك قول أمنا عائشة رضي الله عنها " ما خير رسول الله صلى الله عليه وسلم بين أمرين قط إلا أخذ أيسرهما ما لم يكن إثما " [50] وهو بذلك يجسد مقصد التيسير والتخفيف ورفع الحرج. وقوله عليه الصلاة والسلام: " معاذ الله أن يتحدث الناس أني أقتل أصحابي " [51] لما أمره أصحابه بقتل المنافقين. محافظة منه صلى الله عليه وسلم على مقصد تشريعي عظيم. وهو الوحدة والجماعة. والبعد عن الفرقة والشقاق التي تضعف الصف الإسلامي. وتمكن الأعداء منهم. فالقرآن والسنة هما اللذان فتحا السبيل أمام العقل المسلم ابتداء من الصحابة ومن جاء بعدهم للتدبر والتفكر في فهم النص الشرعي وسلامة تطبيقه بما يحقق المقاصد السامية للشريعة الإسلامية. يقول الدكتور فتحي الدريني :" والقرآن الكريم هو الذي وكل إلى هذا العقل المتفهم مهمة التطبيق والتبصر بمألاته في ضوء ما يلابس الحياة من ظروف. وما يلم بها من أحداث " [52].وقد أدرك الصحابة رضي الله عنهم مقاصد التشريع وغاياته. ورسخت في أذهانهم معانيه وتعاملوا بها في فهم النص الشرعي وتنزيله كما وظفوها في مواجهة المتغيرات والقضايا التي اعترضت حياتهم بعد موت النبي صلى الله عليه وسلم وانقطاع الوحي[53]. إن الصحابة رضي الله عنهم فهموا روح التشريع ومقاصده. وعملوا على تحقيقه في اجتهاداتهم وأقضيتهم وفتاويهم وأقضيتهم في أي نازلة اعترضت حياتهم إذا لم يرد فيها نص من الكتاب والسنة. ولم يقفوا عند حرفية النصوص الشرعية. ولم يجمدوا على ظواهرها. واجتهدوا في تطبيقها بما يحقق به مقصود الشرع. ولعل أفضل نموذج لذلك اجتهادات عمر بن الخطاب رضي الله عنه. يقول فتحي الدريني: " وما اجتهادات عمر بن الخطاب رضي الله عنه فيما فيه نص وفيما لا نص فيه إلا صورة من الاجتهاد بالرأي القائم على تفهم النص ومراميه. وتفهم الوقائع نفسها بظروفها وأحوالها. وتكييف تطبيق النص على نحو لا يناقض هدفه. أو روح التشريع العامة. أو مصلحة الأمة"[54]. ومن اجتهاداته في هذا الصدد مسألة المؤلفة قلوبهم فلم يعطهم نصيبهم، وعلل ذلك بأن الإسلام صار قويا عزيزا وعدم قطع يد السارق عام المجاعة لانتفاء علة عقوبة السرقة ونهى الصحابة عن التزوج بالكتابيات خشية افتتان نساء المسلمين. أو مواقعة المومسات منهن[55].

و هذه مسائل وردت بشأنها نصوص صريحة. لكنه كيف تطبيقها على نحو لا يصادم هدف النصوص نفسه. ولا يتعارض مع المصالح الحقيقية للأمة. فهو رأى ببعد نظره أن تطبيق تلك النصوص الآنفة الذكر في ظل الظروف التي حفت بها جعلها غير محققة لمقصودها الشرعي. وهو ما يؤدي إلى سوء فهم الناس للتشريع أو نفورهم عنه.

و في الحقيقة أن الصحابة هم الذين فتحوا باب الاجتهاد المبني على مراعاة مقاصد الشرع فيما نص فيه وفيما لا نص فيه. وامتاز اجتهادهم بالدقة والحكمة على ضوء من الملائمة بين القضايا المعروضة. والمقاصد التي تستشرفها النصوص الشرعية [56].

و الخلاصة أن المقاصد الشرعية كانت واضحة في أذهان الصحابة. وعلى أساسها كان تعاملهم مع نصوص الوحي فهما واجتهادا وتطبيقا. ولوعيهم بها استطاعوا أن يواجهوا التحديات والمتغيرات الجديدة التي اعترضت حياتهم بعد انقطاع الوحي. وهو ما ضمن أيضا للشريعة الإسلامية استمراريتها بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم.

2 – عصر التابعين وكبار المجتهدين: لقد تأثر التابعون ومن بعدهم بمنهج الصحابة. وساروا على دربهم في الاجتهاد. وكذا الأئمة المجتهدون وعلى رأسهم أصحاب المذاهب الفقهية المعروفة. ولعل ما توصلوا إليه من إثراء وتطوير للفقه الإسلامي وتفكير سديد لأحكام الشرع شاهد على ذلك. ورغم مراعاة علماء هذا العصر للمقاصد في مجال الاجتهاد إلا أنهم لم يذكروها صراحة. وجاءت تلميحا بإشارات وتنبيهات تارة يعبرون عنها بـ " المعاني " وتارة بـ " الحكم " وأخرى بـ " العلة " [57] وقد يشيرون إلى ذلك في مباحث القياس والاستحسان. والمصالح المرسلة وسد الذرائع.

وهذه الأصول ما هي إلا نوع من النظر في مآل تطبيق النص الشرعي توخيا للمصلحة التي قصدها الشرع منه[58] ولذلك قيل إن الاستحسان التفات إلى المصلحة والعدل. وكلاهما غاية للتشريع [59] ومثله يقال بالنسبة للمصلحة المرسلة التي هي أيضا التفات إلى المصلحة فيما لم يشهد له الشرع لا بالاعتبار ولا بالغاء. وهو ما يجعل التشريع الإسلامي مستوعبا لقضايا الزمان والمكان. وقد ذكر الأستاذ حمادي العبيدي [60] أن من التابعين الذين التفتوا إلى مقاصد الشريعة واعتمدوها في الاجتهاد الفقهي التابعي المشهور إبراهيم النخعي الذي توفي سنة 96 هـ في العراق. حيث عرف بكثرة القياس. وعن اتجاهه نشأ مذهب أبي حنيفة. فكان يرجع إلى مقاصد الشرع في استنباط الأحكام. ويعبر الإمام النخعي عن وجهة نظره فيقول :" إن أحكام الله لها غايات هي حكم ومصالح راجعة إليه [61]. و يستدل بنصوص من القرآن على هذا الاتجاه. منها قوله تعالى: "ويسألونك عن اليتامى قل إصلاح لهم خير وإن تخالطوهم فإخوانكم. والله يعلم المفسد من المصلح ولو شاء الله لأعنتكم إن الله عزيز حكيم " [سورة البقرة الآية

[22]"[62] وكذلك الإمام مالك رغم ميله إلى الأثر في تأسيس مذهبه، والاعتماد على السنة وآثار السلف حتى اعتبر إمام مدرسة الحديث بالحجاز، إلا انه أكثر أئمة أهل السنة ملاحظة للمصلحة، حتى إنه جعل المصلحة المرسلة من أصول مذهبه، وهو أصل مبني على مراعاة مقاصد الشرع [63].

ويمكن أن نعتبر عهد الصحابة والتابعين وكبار المجتهدين أنه عهد التطبيق الحقيقي والعملي للمقاصد. وذلك لما امتاز به السلف الصالح من فقه في الدين، وملكة فقهية راسخة، إلا أنه رغم ظهور أصحاب المذاهب الفقهية، وتوضيح أصولها، إن المقاصد لم تبحث بحثا نظريا، ولا صرح الفقهاء بقواعدها واصطلاحاتها، ومع ذلك فالمقاصد كانت معتبرة في مجال الاجتهاد والاستنباط والفتوى.

المطلب الثاني: المرحلة الثانية بداية ظهور المقاصد الشرعية [64].

ويمكن أن تحدد هذه المرحلة التي تعتبر النواة الأساسية لظهور المقاصد فيما بعد ابتداء من القرآن الرابع الهجري إلى غاية القرن الثامن الهجري، حيث توسع علماء هذه المرحلة في العلوم وتدوينها والتفريع على أصول المذاهب الفقهية المشهورة، والاقتصار على مذاهب الأئمة المجتهدين بشرحها والدفاع عنها، ولم يمنع من بروز طائفة من العلماء اتجهت إلى بيان خصائص الشريعة إبراز محاسنها، وتجلية أسرارها كمحاسن الشريعة للقفال، وعلل الشريعة للحكيم الترمذي، وكتاب الذريعة إلى مكارم الشريعة للراغب الاصفهاني، وغيرها [65] فهذه الكتب وإن لم يتعرض أصحابها لمباحث المقاصد بالشكل المعروف، فإنهم تناولوها بصفة إجمالية، لأن المصنفات تركزت أساسا على إبراز مميزات الشريعة وأسرارها في شتى أنواع الأحكام الشرعية، وهم بذلك قد فتحوا المجال لمن جاء بعدهم للاهتمام بالفكر المقاصدي والبحث في حكم الشريعة وغاياتها [66].

ثم خطت المقاصد خطوة أخرى بظهور بعض مسائل المقاصد على يد مجموعة من العلماء توالت جهودهم في البحث والتدقيق في علوم الشريعة وكان لعلم أصول الفقه فضل كبير في تطور الفكر المقاصدي خاصة في مباحث القياس والمصالح المرسلة والاستحسان، غير أن تناولهم للمقاصد أخذ طابعا نظريا محدودا مبعدا عن جانبه التطبيقي هذا من جهة، ومن جهة أخرى ارتبطت معالجتهم لمسائل المقاصد بالمباحث الأصولية وكأنها جزء منها، كما في كتاب البرهان للجويني، والمستصفى للغزالي [67].

ثم اجتازت المقاصد خطوة أخرى مهمة هي أكثر عمقا من سابقتها حيث أهتم بعض العلماء بإبراز المقاصد من خلال قواعد جامعة، وبدأت المصطلحات المقاصدية تتضح شيئا ما، وشرع العلماء في الاهتمام بالجانب التطبيقي للمقاصد، كما فعل عز الدين بن عبد السلام في كتابه " قواعد الأحكام في مصالح الأنام"، حيث وضع قواعد للمصالح والمفاسد والموازنة بينها [68]. ثم تلميذه القرافي الذي تجلى عمله في كتابه المتميز "الفروق" فتعرض إلى المقاصد

ووسائلها. ووضع قواعد وفروق جليلة لم يسبق إليها. ثم فيما بعد نجد الإمام أبو عبد الله المقري الذي واستطاع أيضا أن يصيغ بعض المعاني المقاصدية في شكل قواعد في كتابه "القواعد". وهو الذي كان له التأثير الطيب في تلميذه الإمام الشاطبي كما سيتضح فيما بعد.

و سوف نتعرض لأهم العلماء الذين كانت لهم إسهامات معتبرة في مقاصد الشريعة الإسلامية ابتداء من إمام الحرمين الجويني. وهذا لا يعني أننا نغمط حق العلماء قبله كالإمام الباقلاني مثلا الذي يعد محطة هامة في تطور علم أصول الفقه من حيث توسيع مباحثه. وترتب أبوابه كما في مباحث العلة في القياس. ولا شك أن لذلك أثره الطيب في علم المقاصد. بدليل اهتمام العلماء الذين جاءوا بعده بكتبه وآرائه. بين ملخص ومعتمد ومستشهدا. مثل الجويني والشيرازي والغزالي وغيرهم [69] إلا انه كما قلت ابتداء من الإمام الجويني بدأت تتضح المعالم الكبرى للمقاصد الشرعية.

و أهم المساهمين في المقاصد هم :

1- إمام الحرمين الجويني (ت 478 هـ): علم من أعلام الفكر الأصولي. وكتابه "البرهان " شاهد على ذلك. إضافة إلى ذلك له إسهامات جديدة في المقاصد الشرعية التي ضمنها كتابه السالف الذكر. وبعد من الأوائل الذين استعملوا مصطلح المقاصد والمقصود. كما يعبر عنها تارة بلفظ " الغرض" والأغراض" كما في تعليله للتيمم والغسل منه. فقال :" ومن أمعن النظر ووفاه حقه. تبين أن الغرض من التيمم الدربة في إقامة وظيفة الطهارة.."[70].

و يعتبر كتابه "البرهان" أول كتاب أصولي يتحدث عن المقاصد وبعض عناصرها. ومما يدل على رسوخ المقاصد في عقله انه بين الطريق الذي به تعرف المقاصد [71] وذلك عند كلامه عن المباح في رده على الكعبي من علماء المعتزلة. فقال. " ومن لم يتفطن لوقوع المقاصد في الأوامر والنواهي فليس على بصيرة في وضع الشريعة" [72] وهذا المسلك نفسه هو الذي أعتمده الإمام الشاطبي في الطرق التي تثبت بها المقاصد. وعبر عنه بـ " مجرد الأمر والنهي الابتدائي التصريحي " [73]. وأهم ما تتجلى فيه إسهامات الجويني في المقاصد هو ما أورده في باب تقاسيم العلل والأصول من كتاب القياس. فبعد أن عرض آراء العلماء فيما يعلل وما لا يعلل من أحكام الشرع. بين أن أقسام العلل والمقاصد خمسة أقسام. وهي عنده أصول الشريعة [74] وهي :" الأصل الأول: ما يعقل معناه وهو أصل. ويدور معنى المعقول منه إلى أمر ضروري لا بد منه. " الأصل الثاني: ما يتعلق بالحاجة العامة ولا ينتهي إلى حد الضرورة ..... " الأصل الثالث: ما لا يتعلق بضرورة واقعة. ولا حاجة عامة. ولكن يظهر منه القصد إلى جلب مكرمة أو نفي نقيض لها ...." الأصل الرابع: ما لا يستند إلى حاجة أو ضرورة. وتحصيل المقصود فيه مندوب إليه تصريحا ابتداء. ...

" الأصل الخامس: ما لا يلوح فيه للمستنبط معنى أصلا ولا مقتضى من ضرورة أو حاجة أو استحثاث على مكرمة. .... " [75] و لعل هذه الأصول الخمسة التي وصل إليها الجويني كانت نتيجة استقرائه لأحكام الشريعة في العبادات والمعاملات. [76]

ثم أن هذا التقسيم الخماسي للعلل والمقاصد كان مادة للإمام الغزالي في الاعتماد عليها، ثم تهذيبها ليردها إلى أصول ثلاثة [77] كما سيأتي ذكره.

كما نجد الإمام الجويني يشير في موضع آخر إلى ما يعرف بالكليات الضرورية الخمسة [78]. فقال: "أما المنهيات فأثبت الشرع في الموبقات منها زواجر، وبالجملة الدم، (أي حفظ النفس) معصوم بالقصاص. ... والفروج (أي حفظ النسل) معصوم بالحدود. ... والأموال (أي حفظ المال) معصومة عن السرقة بالقطع..."[79].

لكن هذه الخطوة المهمة في مجال المقاصد أغفلها الأستاذ حمادي العبيدي في سياق حديثه عن تطور المقاصد والمساهمين له قبل الشاطبي، فبعد ذكر الإمام النخعي والإمام مالك. ذكر الغزالي مع أن هذا الأخير كان اعتماده واضحا في مجال المقاصد على شيخه الجويني [80].

2-أبو حامد الغزالي (ت 505 هـ): تأثر الإمام الغزالي بالاتجاه المقاصدي لدى شيخه الجويني، فكان عمله مكملا لجهود شيخه إلا انه لم يقف موقف التقليد، بل أضاف وأبدع، وصار صاحب مكانة في المقاصد إلى جانب مكانته الأصولية [81]. والجديد عنده أنه حاول إعطاء مفهوم للمقاصد كما سبقت الإشارة إليه. كما أن القارئ لكتابه شفاء الغليل والمستصفى يجد إشارات مقاصدية مهمة. ففي الأول تعرض لذكر المقاصد عند كلامه عن مسالك المناسبة. وهي من مسالك الكشف عن العلة فقال: " المعاني المناسبة: ما تشير إلى وجود المصالح وإدارتها. .. والمصلحة ترجع إلى جلب منفعة أو دفع ضرة. والعبارة الحاوية لها: أن المناسبة ترجع إلى رعاية أمر مقصود" [82]. ويقول أيضا " و ما أنفك عن رعاية أمر مقصود فليس مناسبا. وما أشار إلى غاية أمر مقصود فهو مناسب" [83].

لكن تناوله للمقاصد كان في كتابه "المستصفى" أوضح. وذلك في الفصل الذي تحدث فيه عن الاستصلاح حيث بين فيه معنى المصلحة الذي مر معنا. كما قام بتهذيب التقسيم الخماسي للمقاصد عند الجويني، وردها إلى ثلاثة أصول أساسية، وهي: الضروريات، الحاجيات، والتحسينات.

فقال: " أن المصلحة باعتبار قوتها تنقسم إلى ما هي في رتبة الضروريات وإلى ما هي في رتبة الحاجات وإلى ما يتعلق بالتحسينات " [84]. وهذا التقسيم هو الذي استقر عليه العلماء بعده.

ثم تحدث عن الكليات الخمس الضرورية. وبين أن كل الشرائع راعتها. فقال:" ومقصود الشرع من الخلق خمسة. وهو: أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم. وعقلهم ونسلهم ومالهم. فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة. وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة. ودفعها مصلحة "[85]

أن هذا العمل الذي قام به الإمام الغزالي يعد بمثابة قواعد أساسية في علم المقاصد أعتمد عليه كل الذين جاءوا بعده. ولم يضيفوا عليه شيئا إلى غاية الشاطبي إذ استثنينا ابن عبد السلام [86].

3- فخر الدين الرازي (ت 606 هـ): كتاب " المحصول " هو أهم كتاب يمكن لنا أن نلاحظ فيه عمل الرازي في المقاصد. وهو تلخيص للمستصفي للغزالي والبرهان للجويني. والمعتمد لأبي الحسين البصري. مما جعله لا يضيف كثيرا عما قاله سابقوه.

و أهم ما يلفت الانتباه في كتابه هو دفاعه القوي عن تعليل الأحكام [87] و التعليل أساس اعتبار القياس والمقاصد. وهو ما يجعلنا نتساءل عن رأي الشاطبي الذي أعتبر الرازي من منكري التعليل [88]. فالرازي كما يتبين من كتابه المحصول لم ينكر التعليل الأصولي الفقهي. وإنما أنكر تعليل الأفعال باعتباره أشعري المذهب ردا على المعتزلة[89]. فهو يقول بالقياس. والقياس قاعدته الأساسية اعتبار العلة والدليل تناوله في المحصول مسالك العلة المعروفة. ثم إن التغيير الذي أحدثه الرازي هو استبداله لفظ "النسل" الذي قال به الغزالي بلفظ "النسب" وهذه الإضافة المقاصدية هي شكلية أكثر منها جوهرية [90].

4- سيف الدين الامدي (ت 631 هـ): كتاب " الأحكام في أصول الأحكام " للأمدي هو أيضا تلخيص للكتب الأصولية السابقة. وكتابه هذا هو المرجع الأساسي في تتبع إسهاماته في مجال المقاصد.

و أهم عمل تميز به هذا الرجل هو إدخاله للمقاصد في مجال الترجيحات بين الأقيسة المتعارضة. فأوجب تقديم المصالح الضرورية على الحاجية. وتقديم الحاجية على التحسينية. كما ترجح المصالح الأصلية على المصالح المكملة. وترجع مكملات الضروري على مكملات الحاجي إلى آخر ما ذكره. فيقول مثلا في ترجيح المقاصد الضرورية على غيرها :" أن يكون المقصود من إحدى العلتين من المقاصد الضرورية كما بيناه من قبل. والمقصود من العلة الأخرى غير ضروري. فما مقصوده من الحاجات الضرورية أولى لزيادة مصلحته وغلبة الظن به. وهذا فإنه لم تخل شريعة عن مراعاته. وبولغ في حفظه بشرع أبلغ العقوبات "[91]. فالأمدي وظف الترجيح بين أصول المقاصد العامة في الترجيح بين العلل في مجال القياس. وكان بذلك يشير إلى أن العلة من المقاصد. وما ذكره هنا يعد بمثابة قواعد مهمة في الترجيح بين الأصول العامة للمقاصد إذا تعارضت من حيث تقديم أقواها مرتبة وأعظمهما مصلحة [92]. ثم أن الامدي خالف ترتيب الغزالي. فقدم حفظ النسل على حفظ العقل. ودافع على هذا الترتيب الذي أختاره وعبر عنه بالنسب

فقال :" وعلى هذا أيضا يكون المقصود في حفظ النسب أولى من المقصود في حفظ العقل "[93]. كما قام بشرح الضروريات الخمس ووضحها، وبين بالدليل عليه ترتيبها أو تقديم بعضها على بعض. ونص الآمدي صراحة أن الضروريات منحصرة هي هذه المراتب الخمس فقال :" فإن كان أصلا فهو الراجح إلى المقاصد الخمسة التي لم تخل من رعايتها ملة من الملل ولا شريعة من الشرائع وهي حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال. فإن حفظ هذه المقاصد الخمسة من الضروريات. وهي أعلى مراتب المناسبات. والحصر في هذه الخمسة أنواع إنما كان نظرا إلى الواقع والعلم بانتفاء فقصد ضروري خارج عنها في العادة " [94] ونلاحظ في عبارته هذه أنه ساقها بترتيب الغزالي الذي انتقده فيها لكنه لما شرحها قدم النسل عن العقل. ثم بين الآمدي أنها محصورة في هذه الأنواع الخمسة. حتى أن أحد المعاصرين جعلها محل إجماع [95]. إلا أن المسألة تحتاج إلى بحث ودراسة [96]. لان التساؤل الذي يطرح نفسه. هل هذا الحصر توقيفي من الشارع. أم المسألة اجتهادية؟ وبعبارة أخرى هل هي أقصى ما توصل إليه الاجتهاد الأصولي الاستقرائي بحيث لا يمنع من اجتهاد لاحق فيها؟ لأنه لاحظنا أن بعض المعاصرين حاول إضافة كليات أخرى كالشيخ محمد الغزالي رحمه الله. وتبقى المسألة تحتاج إلى بحث ودراسة.

و ما قام به الآمدي قد أكده تلميذه ابن الحاجب (ت646 هـ) المعروف بمكانته الأصولية والفقهية. فإن عمله في المقاصد كان تأكيدا لما قام به الآمدي من توظيف للمقاصد في باب الترجيحات. كما تناول ترجيح الضروريات الخمسة فيما بينها. وإلى حصر هذه الضروريات في الخمسة المعروفة. مع موافقة الامدي في تقديمه لحفظ النسل على حفظ العقل [97].

5- عز الدين بن عبد السلام (ت660 هـ): يعد ابن عبد السلام أول من وضع المعالم الكبرى لمباحث المصالح والمفاسد. التي تعتبر عنصرا أساسيا في علم المقاصد. فتناولها بالتفصيل في كتابه " قواعد الأحكام في مصالح الأنام". فتحدث فيه عن ماهية المصالح والمفاسد. وأقسامها وكيفية معرفتها ومراتبها ووسائلها. وتطبيقاتها في شتى أبواب الفقه كما بحث موضوع المقاصد والوسائل. وتحدث عن المشاق وأنواع التخفيفات الشرعية.

و قد نص ابن عبد السلام أن الشريعة كلها مبنية على قاعدة جلب المصالح ودرء المفاسد فقال " والشريعة كلها مصالح إما تدرأ مفاسد أو تجلب مصالح " [98]. كما بين الطرق التي تعرف بها مصالح الدنيا ومصالح الآخرة. فقال: " ومعظم مصالح الدنيا ومفاسدها معروف بالعقل. ... وأما مصالح الآخرة ومفاسدها فلا تعرف إلا بالنقل " [99] ثم فصل القول في مصالحهما ومفاسدهما. كما نجده يوضح أن المصالح والمفاسد في رتب متفاوتة. فقال ما نصه ومصالح الدارين ومفاسدهما في رتب متفاوتة. فمنها ما هو في أعلاه. ومنها ما هو في أدناه ومنها ما يتوسط بينهما"[100].

و ابن عبد السلام يوافق من سبقه في تقسيم المصالح إلى ضرورية وحاجية وتحسينية. فمن ذلك قوله :" فإن مصالح الدنيا فتنقسم إلى الضروريات. والحاجيات والتتمات والتكملات"[101] ثم ساق أمثلة لكل منها. وتعرض أيضا إلى الكليات الخمس. فقال عنها :" وكذلك الشرائع (أي اتفقت) على تحريم الدماء والابضاع والأموال والأعراض"[102].

إن ما قام به العز بن عبد السلام يعد خطوة جليلة في طريق تطور علم المقاصد. وكان لذلك أثره الطيب فيمن جاء بعده كتلميذه القافي. والشاطبي فيما بعد[103].

6- شهاب الدين القرافي (ت 684 هـ): صاحب التجديد في مجال التأليف. وكتابه الفروق يشهد بذلك. الذي ضمنه كنوزا كثيرة. منها عمله في المقاصد التي تعد خطوة أخرى في مجال تطورها وتوسيعها. حيث تناول في كتابه "الفروق" مسألة الوسائل والمقاصد. وجعل الأولوية لهذه الأخيرة. فقال ما نصه :" موارد الأحكام على قسمين: مقاصد وهي المتضمنة للمصالح والمفاسد في أنفسها ووسائل وهي الطرق المفضية إليها. وحكمها حكم ما أفضت إليه من تحريم وتحليل. غير أنها انحطت رتبة من المقاصد في حكمها. والوسيلة إلى أفضل المقاصد أفضل الوسائل. وإن أقبح المقاصد أقبح الوسائل وإن ما يتوسط "[104] و هناك جملة أخرى من القواعد بناها على فكرة المصالح كقاعدة ما تصح فيه النيابة. وما لا تصح فيه[105] وقد أعتبر الإمام ابن عاشور ابن عبد السلام وتلميذه القرافي من الذين حاولوا تأسيس علم المقاصد.

فقال رحمه الله: "و حق بأولئك أفذاذ احسب أن نفوسهم جاشت بمحاولة هذا الصنيع مثل عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام المصري الشافعي في قواعده. وشهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي المصري المالكي في كتابه الفروق فلقد حاولا غير مرة تأسيس المقاصد الشرعية"[106] (9).

7- نجم الدين الطوفي :(716 هـ): حنبلي المذهب اشتهر برسالة حول رعاية المصالح في شرحه للحديث: " لا ضرر ولا ضرار" حاول في هذه الرسالة أن يقرر قاعدة كلية وهي: اعتبار المصلحة الشرعية ووجوب تقديمها ومراعاتها. وحصر فيها المقاصد الشرعية. إلا انه أسرف في اعتبار المصلحة حيث زعم وجوب تقديمها على النصوص عند تعارضها معها تحقيقا لمقصد الشارع الأول وهو جلب المصالح ودرء المفاسد.فقال ما نصه: " وهذه الأدلة التسعة عشرة أقواها النص والإجماع. ثم هما إما أن يوافقا رعاية المصلحة أو يخالفاها.

فإن وافقاها فيها ونعمت ولا تنازع. إذ قد اتفقت الأدلة الثلاثة على الحكم. وهي: النص. والإجماع ورعاية المصلحة المستفادة من قوله عليه السلام :" لا ضرر ولا ضرار" [107] وإن خالفها وجب تقديم المصلحة عليهما بطريق

التخصيص والبيان لهما » [108] ثم ساق أدلة كثيرة على ذلك. إلا أن العلماء قديما وحديثا ردوا عليه في تقديمه المصلحة على النص والإجماع [109].

و مقصوده للمصالح ليس نفس ما قصده الإمام مالك وهي المصالح المرسلة. وإنما قصد بها المصالح الشرعية عامة.فقسم الطوفي أحكام الشريعة إلى عبادات ومعاملات. فأوجب في العبادات الوقوف بها عند النصوص الشرعية الثابتة. أما المعاملات فهي التي بناها على النظر المصلحي. لأنه يرى أن هذا القسم من أحكام الشريعة مبني على مصالح العباد. وهم يدركون تلك المصالح بحكم العادة والعقل.

فيقول في ذلك :"و إنما ترجح رعاية المصالح في المعاملات ونحوها لان رعايتها في ذلك هو قطب مقصود الشرع منها، بخلاف العبادات. فإنها حق الشرع. ولا يعرف كيفية إيقاعها إلامن جهته نصا و إجماعا" [110] ويعتبر الطوفي أن تقديم المصلحة. في هذا المجال على النص والإجماع ليس تعطيلا لهما. وإنما هو من باب التخصيص والبيان لهما. كما تناول الطوفي في رسالته مسألة التعارض بين المصالح والمفاسد. ووضع ضوابط دفع التعارض بينهما. من ذلك قوله في هذا الصدد :" ثم إن المصالح والمفاسد قد تتعارض فيحتاج إلى ضباط يدفع محور تعارضها. فنقول: كل حكم نفرضه. فإما أن تتمحض مصلحة ؟. فإن اتحدت. بأن كان فيه مصلحة واحدة حصلت. وأن تعددت بان كان فيه مصلحتان ومصالح. فإن أمكن تحصيل جميعها حصل. وأن لم يمكن حصل الممكن. فإن تعذر تحصيل ما زاد على المصلحة الواحدة فإن تفاوت المصالح في الاهتمام بها حصل الأهم منها. وأن تساوت في ذلك حصلت واحدة منها بالاختيار. إلا أن يقع هاهنا قمة فبالقرعة " [111] ثم قال كلاما نحوه في المفسدة [112].

مما سبق ذكره نجد أن الطوفي حاول تأسيس نظر الفقيه أو المجتهد على فكرة كلية اعتبرها أقوى أدلة الشرع وهي المصلحة الشرعية. واعتبرها الضابط والمعيار في مجال فقه أحكام المعاملات والاجتهاد فيها. إلا أنه بالغ في تقديمها على النصوص الشرعية الثابتة [113].

ﻫ–أحمد ابن تيمية (ت 728- هـ): يقرر ابن تيمية رحمه الله –كغيره من العلماء السابقين– أن الأحكام الشرعية تهدف إلى تحقيق المصالح ودرء المفاسد. يعبر عن هذا المعنى بقوله :" إن الشريعة جاءت بتحصيل المصالح وتكميلها. وتعطيل المفاسد وتقليلها، وأنها ترجح خير الخيرين. وشر الشرين. وتحصل أعظم المصلحتين بتفويت أدناهما وترفع أعظم المفسدين باحتمال أدناهما" [114] وهو بهذا يؤكد ما ذهب إليه العلماء من قبله كما سبق بيانه. إلا أن ابن تيمية خرج من الإطار التقليدي في النظر المصلحي. حيث أعطى مفهوما واسعا للمصلحة فهو يرى بأنها ليست محصورة في الضروريات الخمس. فهناك مصالح أخرى كتلك المتعلقة بأعمال القلوب وحقوق الاخوة بين المسلمين. فيقول رحمه الله: " وقوم من الخائضين في أصول الفقه وتعليل الأحكام الشرعية بالأوصاف المناسبة إذ تكلموا في المناسبة. وأن

ترتب الشارع للأحكام الشرعية بالأوصاف المناسبة يتضمن تحصيل مصالح العباد ودفع مضارهم. ورأوا أن المصلحة نوعان: أخروية ودنيوية. وجعلوا الأخروية ما في سياسة النفس وتهذيب الأخلاق من الحكم وجعلوا الدنيوية ما تضمن حفظ الدماء والأموال والفروج والعقول والدين الظاهر. واعرضوا عن العبادات الباطنة والظاهرة من أنواع المعارف بالله تعالى وملائكته وكتبه ورسله وأحوال القلوب وأعمالها: كمحبة الله وخشيته وإخلاص الدين له والتوكل عليه والرجاء لرحمته ودعائه وغير ذلك من أنواع المصالح في الدنيا والآخرة. وكذلك فيما شرعه من الوفاء بالعهود وصلة الأرحام وحقوق المماليك والجيران وحقوق المسلمين بعضهم على بعض وغير ذلك من أنواع ما أمر به ونهى عنه: حفاظا للأحوال السنية وتهذيب الأخلاق. وتبين أن هذا جزء من أجزاء ما جاءت به الشريعة من المصالح"[115].

و في الحقيقة أن ما أنكره ابن تيمية على بعض العلماء من أهمها هم لأنواع أخرى من المصالح واقتصارهم فقط على المقاصد الضرورية الخمسة قد تناولها ثلة من العلماء منهم العز الدين بن عبد السلام في قواعده حيث جعل للمصلحة والمفسدة تطبيقات واسعة في مختلف المجالات[116].

و الجديد عند ابن تيمية أيضا انه جعل البحث في معاني الأحكام وعللها ومقاصدها من أشرف العلوم[117]. وهو ما عبر عنه بقوله :"إن إدراك الصفات المؤثرة في الأحكام على وجهها. ومعرفة الحكم والمعاني التي تضمنتها الشريعة من أشرف العلوم" [118] وهو ما نادى به ابن عاشور حديثا بما سماه بعلم مقاصد الشريعة الذي أراده أن يكون أصولا يلجأ إليه العلماء عند الاجتهاد والاستنباط والاختلاف[119].

9- ابن قيم الجوزية (ت 751 هـ): هو استمرار لجهود شيخه ابن تيمية. حيث يصرح هو الآخر أن الشريعة كلها مبنية على الحكم والمصالح والعدل فقال:" إن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد. وهي عدل كلها ورحمة كلها ومصالح كلها وحكمة كلها. فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور وعن الرحمة إلى ضدها. وعن المصلحة إلى المفسدة. وعن الحكمة إلى العبث. فليست من الشريعة وأن أدخلت فيها بالتأويل. فالشريعة عدل الله بين عباده. ورحمته بين خلقه وظله في أرضه وحكمته الدالة عليه. ..."[120].

و ابن القيم في كتابه "إعلام الموقعين" يعلل أحكام الشريعة كلها بالمصالح ودفع المفاسد. فنجد مثلا في معرض بيانه لحكمة إقامة الحد على شارب الخمر يقول: " فهذا أيضا من كمال الشريعة ومطابقتها للعقول والفطر. وقيامها بالمصالح " [121]. و مما يؤكد رسوخ معاني المصالح في ذهنه تناوله الدقيق لمسائل الذرائع والحيل وتمييزه بين ما يجوز منها وما لا يجوز بناء على قاعدتي المصلحة والمفسدة. فالحكم على الذريعة والحيلة عنده يتم بالحكم على مقصدها ووسيلتها [122]. كما حاول ابن القيم رحمه الله الخروج من الاستدلال الفقهي التقليدي لدى الكثير من الفقهاء وجعله استدلالا مبنيا على مراعاة مقاصد الشرع [123].

و أهم ملاحظة يمكن أن تسجل في حق ابن القيم وشيخه ابن تيمية أنه لا تكاد تخلوا كتبهما من كلام عن الشريعة وأحكامها من بيان حكمها ومقاصدها ومعانيها. والتحذير من مفاسد مخالفتها. إلا أن ذلك كان متناثرا في مؤلفاتهما ضمن استطرادات واسعة مما يجعل ضبطها وتحديدها يحتاج إلى جهد كبير [124].

9- أبو عبد الله المقري (ت 758 هـ)

ساهم الإمام المقري مساهمة بارزة في تطوير مباحث المقاصد الشرعية وهو ما نبه إليه الفاضل بن عاشور رحمه الله ويعتبر كتابه "القواعد" أهم ما يستخلص منه فكره المقاصدي.

يقول الفاضل بن عاشور :" أما كتابه الفقهي فهو كتاب "القواعد" وهو كتاب عجيب الاختراع بعيد المترع قصد فيه استخلاص المبادئ الكلية " إلى أن يقول :" وكان بذلك مبتكرا طريقة جديدة في خدمة الفقه هي خلاصة نظره الاجتهادي وعمله النقدي لأقوال الفقهاء وتصاوير مسائل الفقه " [125]. وقد اتسم عمل المقري في المقاصد بميزتين [126].

الأولى: القيام بتأسيس بعض المبادئ الكلية للمقاصد الشرعية من خلال تتبعه واستقرائه للفروع الفقهية في المذهب المالكي والمذاهب الأخرى.

الثانية: صياغة تلك المبادئ في شكل قواعد جاهزة للتطبيق والتعامل بها ويمكن أن نعتبر الإمام المقري نقطة تحول كبرى بعد ابن عبد السلام في تطوير مسائل المقاصد الشرعية وهو ما استفاد منه تلميذه الشاطبي ولعل ذلك ما قصده الفاضل بن عاشور بقوله: "وعلى ذلك المنهج الاجتهادي العالي كان تأسيس السلم الذي تدرج فيه أبو إسحاق الشاطبي حتى انتهى إلى عوالي القطعية " [127]. و من أمثلة قواعد المقري في المقاصد ما يلي:

1 – مراعاة المقاصد مقدمة على رعاية الوسائل [128] 2– عناية الشرع بدرء المفاسد أشد من عنايته بجلب المصالح فإن لم يظهر رجحان الجلب قدم الدرء [129] 3– تقدم المصلحة الغالبة على المفسدة النادرة ولا تترك لها [130] 4– سقوط اعتبار المقصود يوجب سقوط اعتبار الوسيلة [131] 5– قد ترجح المصلحة على المصلحة فيسقط اعتبارها تقديما لأقوى المصلحتين عند تعذر الجمع بينهما [132] بعد الإمام المقري إلى غاية الشاطبي لم نلاحظ جهدا كبيرا في مجال المقاصد إلا ما كان من الإمام السبكي (ت771 هـ) الذي كان فيها متبعا أكثر منه مبدعا. فقد استبدل كلمة "النسل" "بالنسب" مثل الرازي. والجديد عنده انه أضاف كلية سادسة وهي حفظ العرض" [133] لكن هذه الإضافة لم تلق استجابة من قبل العلماء بعده عدا الإمام الشوكاني الذي أعتبرها موفقة [134].

أما الإمام ابن عاشور رحمه الله فقد اعترض على اعتبار "العرض" كلية ضرورية. فهو لا يرقى إلى ذلك. لان صون الأعراض راجع إلى حفظ النسل. فهو من الحاجيات. فقال رحمه الله :" وأما حفظ العرض في الضروري فليس

بصحيح والصواب انه من قبيل الحاجي. وأن الذي حمل بعض العلماء مثل تاج الدين السبكي في جمع الجوامع على عده في الضروري هو ما رأوه من ورود حد القذف في الشريعة. ونحن لا نلتزم الملازمة بين الضروري وبين ما في عقوبته حد. ولذلك لم يعده الغزالي وابن الحاجب ضروريا "[135].

و يمكن أن نستنتج مما سبق ذكره في هذه المرحلة الثانية في سلسلة تطور المقاصد، وبعد عرض لأهم إسهامات العلماء فيه، أن هذه المرحلة كانت بداية لظهور معالم مقاصد الشريعة الإسلامية واتضاح بعض قواعدها ومسائلها على يد علماء راسخين في العلم تعمقوا في فقه الشريعة، وإدراك أسرارها.[136] ورغم ما قام به هؤلاء فإن المقاصد بقيت حبيسة المباحث الأصولية، ولم ترق عندهم إلى حد الاستقلال عن أصول الفقه، إذا استثنينا محاولة الإمام ابن عبد السلام الذي ألف كتابا مستقلا في المصالح والمفاسد.

المطلب الثالث: المرحلة الثالثة: مرحلة التأصيل والتفصيل . و هذه المرحلة تفرد بجهدها وعملها الإمام أبو إسحاق الشاطبي (ت 790 هـ)، حيث شهد علم المقاصد على يديه تطورا نوعيا لم يسبق إليه، تميز فيه عن كل من سبقه، فخصص الجزء الثاني من كتابه "الموافقات " في المقاصد الشرعية، فجمع شتاتها، وأقام بنيانها، واصل مسائلها، ووسع مباحثها ومجالها، ووصل بها إلى درجة الابتكار والإبداع 137. ولأهمية كتاب الموافقات، فإننا نجد العلماء في العصر الحديث حنوا على دراسته واستخراج الكنوز منه والاعتماد عليه في مجالات الإصلاح منهم الشيخ محمد عبده وعبد الله دراز ومحمد الخضري ومحمد الطاهر بن عاشور 138.يقول العلامة رشيد رضا في مقدمة كتاب الاعتصام للشاطبي :" كتاب الموافقات الذي لم يسبق إلى مثله سابق أيضا من أعظم المجددين في الإسلام، فمثله كمثل الحكيم الاجتماعي عبد الرحمان بن خلدون، كل منهما جاء بما لم يسبق إلى مثله، ولم تنتفع الأمة كما يجب بعمله"[139].

فعمل الشاطبي حلقة مهمة في مجال تطوير علم المقاصد، أتم بها عمل الذين سبقوه أمثال الجويني والغزالي وابن عبد السلام وغيرهم، إلا انه تميز عنهم بأنه ضبط مسائل هذا العلم من الناحية المنهجية، ورتب مباحثه وعمقها إلى درجة التقعيد والتأصيل والتفصيل. وهذا يدل على الرؤية الشاملة، لدي هذا العالم الجليل في إدراك سر هذه الشريعة ومقاصدها الكبرى، فكان عمله محاولة منه لاستخلاص نظرية متكاملة في مقاصد الشريعة الإسلامية. ولعل هذا الجهد العظيم الذي قام به الشاطبي جعله يصرح انه لاقى عناء شديدا في جمع مسائل المقاصد وترتيبها.و قد خشي من غيره أن لا يدركوا قيمة ما آتى به[140] . وقد اعتمد عمل لشاطبي في المقاصد على ثلاثة نقاط أساسية هي:

1- الاستقراء: استقراء وتتبع النصوص الشرعية وكتب الفقهاء، واستخلاص جزيئات ومسائل المقاصد من ذلك.

2- استخراج الكليات من الجزيئات: تنظيم تلك الجزيئات والإشارات التي استخلصها عن طريق الاستقراء وصياغة

الكليات منها. 3- توضيح صور المقاصد: إبراز المقاصد وجعلها واضحة من خلال تلك الكليات والقواعد[141]. ومما يجدر التنبيه إليه أن الكثير من الباحثين المعاصرين عند دراستهم لكتاب الموافقات يعتبرون الشاطبي مبتدعا لعلم المقاصد منهم الشيخ دراز محقق الكتاب وابن عاشور واحمد أمين ومحمد الخضري وعلي حسب الله وغيرهم[142] بل الشاطبي نفسه يصرح بذلك[143]. وفي الحقيقة أن عمل الشاطبي في المقاصد هو تتمة وتتويج للجهود السابقة. كما تبين لنا من خلال العرض التاريخي. إلا أن المقاصد قبله كانت في شكل إشارات وتلميحات متناثرة. ولكن فضل الشاطبي انه قفز بالمقاصد فشيد أركانها وعمق مسائلها. وأضاف إليها أبحاثا جديدة. ولفت انتباه العلماء إلى أهميتها الشرعية في مجال الفهم والاستنباط والاجتهاد والتطبيق.وقد لخص العبيدي مباحث المقاصد التي تناولها الشاطبي في الآتي: 1- المصلحة وضوابطها 2- نظرية القصد في الأفعال وسوء استعمال الحق 3- النوايا بين الأحكام والمقاصد 4 - المقاصد والعقل 5 - المقاصد والاجتهاد 6 - الغايات ت العامة للمقاصد[144]

أما منهج الشاطبي في تناول مسائل المقاصد فهو كالآتي: فقد قسمها إلى قسمين: مقاصد الشارع ومقاصد المكلف. أما مقاصد الشارع فقد قسمها إلى أربعة أنواع: الأول: مقاصد وضع الشرعية ابتداء. فتناول فيه أصول المقاصد العامة المعروفة وهي الضروريات والحاجيات والتحسينيات. ومسألة المصالح والمفاسد. ومسألة الجزئيات والكليات والعلاقة بينهما.

أما النوع الثاني: فهو مقاصد وضع الشريعة للإفهام. فتطرق فيه إلى أهمية اللغة العربية في فهم النصوص والأحكام.ثم النوع الثالث: وهو مقاصد وضع الشريعة للتكليف. فعالج فيه شروط التكليف. وعدم التكليف بالمشاق، وقاعدة رفع الحرج. وأخيرا النوع الرابع: وهو مقاصد وضع الشريعة للأمثال. فتناول فيه إخراج المكلف عن دواعي هواه والامتثال للعبادة. ووضح المقاصد الأصلية والمقاصد التبعية وأهمية كل منهما والعلاقة بينهما. ومسألة النيابة في الأعمال. والنبوة والكرامات. كما بين معاني العبادات والعادات وحقيقة كل منهما. أما القسم الثاني وهو مقاصد المكلف فعالجه في اثني عشرة مسألة. وأهم مسائلها هي: القصد في الأعمال. والحيل. وطرق معرفة مقاصد الشريعة التي حددها في أربعة.المطلب الرابع: المرحلة الرابعة: مرحلة البناء والتأسيس لعلم المقاصد بعد الشاطبي وقع انقطاع في مجال البحث في المقاصد وبقيت فيه على الحال التي تركها فيه. إلى غاية العصر الحديث حيث جاء ابن عاشور فجدد العمل في المقاصد. فعمل من خلال كتابه "مقاصد الشريعة الإسلامية" على توطيد أركانها. وتحرير مسائلها. وتثبيت أسسها وقواعدها. ودعا إلى أن تفرد المقاصد فتكون علما مستقلا يتميز عن علم أصول الفقه. كما بين أهمية المقاصد بأنها الكفيلة على حسم الخلاف بين المجتهدين. والبعد عن التعصب للآراء والمذاهب. وتكون محل اتفاق بين العلماء يصار إليها عند الاجتهاد والاستنباط والاختلاف فيقول رحمه الله: " فنحن إذا أردنا أن

ندون أصولا قطعية للتفقه في الدين حق علينا أن نعمد إلى مسائل أصول الفقه المتعارفة وأن نعيد ذوبانها في بوتقة التدوين ونعيرها بمعيار النظر والنقد. فنفي عنها الأجزاء الغريبة التي علقت بها. ونضع فيها أشرف معادن مدارك الفقه والنظر ثم نعيد صوغ ذلك العلم ونسميه علم مقاصد الشريعة. ونترك علم أصول الفقه على حاله تستمد منه طرق تركيب الأدلة الفقهية ونعمد إلى ما هو من مسائل أصول الفقه غير مقرر تحت سرادق مقصدنا هذا من تدوين مقاصد الشريعة فنجعل منه مبادي لهذا العلم الجليل علم مقاصد الشريعة"[145]. ويكون ابن عاشور أول من نادى بإفراد هذا العلم وجعله مستقلا عن أصول الفقه. وبذلك فتح الطريق لمن جاء بعده من الباحثين بالاتجاه نحو هذه الدعوة بجدية.

أما منهج ابن عاشور وعمله في المقاصد فقد قسم المقاصد إلى مقاصد عامة ومقاصد خاصة، ومهد لذلك بمقدمة تناول فيها إثبات المقاصد والحاجة إلى معرفتها وطرق إثبات المقاصد ومراتب المقاصد ومسألة تعليل الأحكام. وأما القسم الأول وهو مقاصد التشريع العامة فتناول فيها أوصاف الشريعة وركز على وصف الفطرة، وبين المصلحة والمفسدة وتعسيسات المصلحة، ومقصد التحفيف والتيسير وحرية التصرف. أما القسم الثاني وهو المقاصد الخاصة فبين فيه المقاصد الخاصة بالأسرة والتصرفات المالية، والمعاملات المعتمدة على عمل الأبدان، ومقاصد أحكام التبرعات، ومقاصد أحكام القضاء والشهادات ومقاصد العقوبات. واستجابة لنداء ابن عاشور رحمه الله فقد بدأت جهود بعض المعاصرين تنطلق في التأليف في مجال المقاصد الشرعية كنظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي لأحمد الريسوني، ونظرية المقاصد عند ابن عاشور لإسماعيل الحسني، وضوابط المصلحة للبوطي والشاطبي ومقاصد الشريعة لحمادي العبيدي، والمقاصد العامة للشريعة لابن زغيبة، والمقاصد العامة للشريعة الإسلامية للدكتور يوسف حامد العالم، ومقاصد الشريعة وعلاقتها بالأدلة الشرعية للدكتور محمد سعد اليوبي. ومعظم هذه الأبحاث رسائل جامعية. و هذه المرحلة لا يزال البحث فيها مستمرا نحو استكمال الأسس العلمية لمقاصد الشريعة الإسلامية.

أهمية البحث في المقاصد الشرعية: إنه لاشك أننا بعد هذه المراحل التاريخية لتطورات علم المقاصد، ندرك أهمية الجهد الذي قام به أسلافنا في سبيل بناء صرح المقاصد الشرعية التي تعتبر جوهر الإسلام وروحه. وبقي جهد هؤلاء ينتظر من يستفيد منه ويؤسس عليه. وبخاصة ما قام به الشاطبي وابن عاشور.

ونعل من أسباب تخلف المسلمين وتخبطهم في اضطرابات فكرية وسلوكية كبيرة هو جهلهم بمقاصد شريعتهم وعدم وعيهم بها. جعلهم لا يحسنون مواجهة التحديات. واستيعاب قضايا زمانهم. فكان ذلك ثغرة للأعداء لاقتحام الإسلام بالجمود والعجز.

إنه من الضروري اليوم الاهتمام بالمقاصد والعناية بها، وتناول مسائلها بالبحث والدراسة حتى يكون المسلمون على وعي بدينهم وفقه حياتهم، لأنه كلما زاد وعيهم بمقاصد الدين زاد تمسكهم بإسلامهم، وتمكنوا من تحقيق التناغم بين سنن الله في الكون وسننه في التشريع. ومن هنا نلفت انتباه أبنائنا الطلبة في مجال الدراسات العليا وكذا الباحثين إلى أهمية متابعة الدراسة والبحث في مجال المقاصد، والتعمق في مباحثها، والتركيز على أبعادها العملية في واقع الحياة حتى تساهم المقاصد الشرعية في تبصير العقلية الإسلامية وتنويرها بما يؤهلها إلى حسن فهم الشريعة وسلامة تنزيلها.

---

[1] ابن فارس، معجم مقاييس اللغة ج، تحقيق عبد السلام هارون. دار الفكر. بيروت. ط سنة 1399 هـ 1979. ج 5 ص. 94

[2] ابن منظور، لسان العرب المحيط. دار لسان العرب. بيروت لبنان. ج. 3 ص. 96

[3] المرجع نفسه

[4] المرجع نفسه

[5] ابن فارس، معجم مقاييس اللغة. ج5. ص62

[6] سعدي أبو جيب. القاموس الفقهي لغة واصطلاحا. دار الفكر. دمشق ط 1 سنة 1042هـ/1982م. ص. 193

[7] أبو حامد الغزالي. شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل. مطبعة الإرشاد بغداد ط1 سنة 1390هـ/1971م. ص. 159.

[8] عز الدين بن زغيبة. المقاصد العامة للشريعة الإسلامية (رسالة ماجستير) بتونس. سنة 1412هـ/1992 م ص. 39

[9] أبو حامد الغزالي. المستصفى من علم الأصول. دار الكتب العلمية بيروت، ط2. ج1. ص. 286

[10] ابن زغيبة. المقاصد العامة للشريعة الإسلامية ص. 39

[11] أحمد الريسوني. نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي. المعهد العالي للفكر الإسلامي. واشنطن. توزيع المكتبة السلفية-الدار البيضاء- ط1 سنة 1411 هـ/1990م. ص 5

[12] هادي العبيدي. الشاطبي ومقاصد الشريعة. دار قتيبة بيروت. ط1 سنة 1412 هـ / 1992 م ص 119.

[13] د.جمال الدين عطية. النظرية العامة للشريعة الإسلامية. ص102

[14] أبو إسحاق الشاطبي. الموافقات في أصول الشريعة. دار المعرفة بيروت. تحقيق عبد الله دراز. ج 2. ص 168

[15] د. عبد المجيد النجار. مسالك الكشف عبر مقاصد الشريعة من الشاطبي وابن عاشور. مجلة العلوم الإسلامية بجامعة الأمير عبد القادر. السنة الثانية. العدد الثاني. السنة رمضان 1407 هـ/1987 م ص 34

[16] ابن زغيبة. المقاصد العامة. ص 40 و41.

[17] الشاطبي. الموافقات. ج 2. ص 37.

[18] المصدر نفسه. ص 168.

[19] علال الفاسي. مقاصد الشريعة ومكارمها. نشر مكتبة الوحدة العربية. دار البيضاء. ص3.

[20] محمد الطاهر بن عاشور. مقاصد الشريعة. المؤسسة الوطنية للكتاب ط سنة 1985 ص 8.

[21] المصدر السابق ص 14

[22] الريسوني. نظرية المقاصد عند الشاطبي. ص 07

[23] العبيدي. الشاطبي ومقاصد الشريعة. ص 119

[24] ابن عاشور. مقاصد الشريعة. ص 51

[25] المصدر نفسه

[26] العبيدي. الشاطبي ومقاصد الشريعة. ص 119

[27] ابن زغيبة. المقاصد العامة. ص 44- 45

[28] الريسوني. نظرية المقاصد عند الشاطبي. ص 7

[29] الريسوني نظرية المقاصد. ص. 7.

[30] ابن عاشور. مقاصد الشريعة. ص. 146

[31] المصدر نفسه

[32] أحمد الريسوني. مدخل إلى مقاصد الشريعة، نشر المكتبة السلفية، الدار البيضاء ط: 1 سنة 1996م، ص. 12

[33] الشاطبي. الموافقات ج: 2 ص. 8

[34] ابن عاشور. مقاصد الشريعة. ص. 79

[35] الشاطبي. الموافقات. ج: 2 ص :10

[36] د.يوسف حامد العالم. المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، الدار السودانية للكتب، السودان، الخرطوم: ط 3 سنة 1417 ه/1997 م، ص. 163

[37] الغزالي. المستصفى. ج: 1 ص. 290

[38] الشاطبي. الموافقات. ج: 2 ص :11

[39] ابن عاشور. مقاصد الشريعة. ص. 82.

[40] والشاطبي. الموافقات. ج 2 ص. 176

[41] المرجع نفسه. ص 396. 399.

[42] د.محمد سعد بن أحمد اليوبي. مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، دار الهجرة، الرياض، السعودية ص. 354

[43] الشاطبي. الموافقات. ج: 2 ص :178

[44] المرجع نفسه ص. 396. 397

[45] ابن عاشور مقاصد الشريعة ص 40– ابن زغيبة المقاصد العامة ص 90

[46] ابن عاشور مقاصد الشريعة ص 40

[47] ابن عاشور. مقاصد الشريعة. ص 42 ابن زغيبة المقاصد العامة ص 92

[48] الشاطبي. الموافقات ج2. ص :7.6 – ابن عاشور. مقاصد الشريعة :ص 13و 14

[49] أبو شهاب الدين محمد حسين. التوضيحات الأولية لعلم مقاصد الشريعة الإسلامية، المطبعة الصحراوية ورقلة، ط1 سنة 1414 هـ /1994 م، ص. 18

[50] أخرجه البخاري في كتاب الأدب باب قول النبي صلى وسلم يسروا ولا تعسروا عن عائشة المطبعة الكبرى الأميرية بولاق مصر ط سنة 1315 هـ ج 8 ص :30. ورواه أيضا مسلم وأبو داود والترمذي ومالك واحمد.

[51] رواه احمد عن جابر. ج 3 ص 354 و355. المسند دار الفكر.

[52] د.فتحي الدريني. المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، دار الكتاب الحديث دمشق، ط1، سنة 1395 هـ/1975م، ص. 3

[53] ابن عاشور. مقاصد الشريعة. ص. 22.21.

[54] الدريني. المنهاج الأصولية. ص. 7.

[55] المرجع نفسه. ص. 9 وما بعدها.

[56] الدريني. المناهج الأصولية. ص. 9 – طالع كتاب إعلام الموقعين الجزء الأول لابن القيم، فيه تفصيل عن فقه الصحابة واجتهاداتهم

[57] الريسوني. نظرية المقاصد عند الشاطبي. ص. 8 ومابعدها.

[58] الشاطبي. الموافقات. ج:4. ص. 198 ومابعدها.

[59] الدريني. دراسات وبحوث في الفكر الإسلامي المعاصر، دار قتيبة بيروت ،ط:1 سنة 1408 هـ / 1968 م

[60] العبيدي. الشاطبي ومقاصد الشريعة، ص. 134، 135.

[61] المرجع نفسه.

[62] الحجوي. الفكر السامي. ج :1، ص. 295. نقلا عن العبيدي. الشاطبي وفقهاء الشريعة، ص. 137 و135

[63] العبيدي الشاطبي ومقاصد الشريعة، ص. 135 – محمد أبو زهرة، مالك

[64] محمد حسين. التوضيحات الأولية لعلم مقاصد الشريعة الإسلامية ..ص: 19.

[65] الريسوني. نظرية المقاصد. ص. 25 وما بعدها.

[66] المرجع نفسه.

[67] محمد حسين. التوضيحات الأولية ص 19.

[68] الريسوني. نظرية المقاصد ص. 50. 51

[69] المرجع السابق. ص 44 و45

[70] أحكام إمام الحرمين الجويني. البرهان في أصول الفقه تحقيق د. عبد العظيم محمود الديب. دار الوفاء المنصورة. مصر. ط: 3 طسنة 1412هـ / 1992م ج: 2 ص. 595. فقرة 887.

[71] الريسوني، نظرية المقاصد، ص 33، 43. ص. 19.

[72] الجويني، البرهان، ج1 ص 295

[73] الشاطبي، الموافقات، ج 2

[74] إسماعيل الحسني، نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور، المعهد العالي للفكر الإسلامي، واشنطن ط1 سنة 1416هـ / 1995م، ص 42 و43 – الريسوني، نظرية المقاصد، ص 43، 35، 36.

[75] الجويني، البرهان، ج2 ص 923

[76] الحسني، نظرية المقاصد عند ابن عاشور ص 43

[77] الريسوني، نظرية المقاصد العامة ص36

[78] ابن زغيبة، المقاصد العامة ص 50

[79] الجويني، البرهان ج2 ص 1151

[80] العبيدي، الشاطبي ومقاصد الشريعة ص 135

[81] الريسوني، نظرية المقاصد، ص 37

[82] الغزالي، شفاء الغليل، ص159

[83] المرجع نفسه.

[84] الغزالي، المستصفى ج1 ص 286

[85] المرجع نفسه، ص 287

[86] الريسوني، نظرية المقاصد ص 41 – الحسني، نظرية المقاصد. ص 46

[87] فخر الدين الرازي، المحصول في علم أصول الفقه، دار الكتب العلمية بيروت ط1 سنة 1408 هـ / 1988 م ج1، ص 245 وما بعدها.

[88] الشاطبي، الموافقات، ج2، ص 6

[89] الريسوني، نظرية المقاصد، ص 209 و210.

[90] المرجع نفسه ص. 320.

[91] سيف الدين الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، دار الكتب العلمية بيروت، ط1 سنة 1405هـ/ 1985 م ج4 ص 493

[92] الريسوني نظرية المقاصد ص 42 – الحسني نظرية المقاصد. ص 50

[93] الآمدي، الأحكام في أصول الأحكام ج 4 ص 495

[94] المرجع نفسه ج 3 ص 240 245 وما بعدها.

[95] الدكتور البوطي في كتابه ضوابط المصلحة.

[96] الريسوني في نظرية المقاصد. ص 47

[97] الريسوني، نظرية المقاصد، ص 44 و54

[98] عز الدين بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، دار الجيل، بيروت، ط2 سنة 1400هـ/ 1980 م ج1 ص 11

[99] المصدر نفسه ج 1 ص 5 و8

[100] المصدر نفسه ص8.

[101] المصدر نفسه ص 71

[102] المصدر نفسه ص 5

[103] الريسوني، نظرية المقاصد، ص50و 51 و52 – ابن زغيبة، المقاصد العمة، ص 53

[104] شهاب الدين القرافي، الفروق، دار المعرفة، بيروت، ج2 ص 33

[105] المصدر نفسه ج 2 ص 5205 و206

[106] ابن عاشور، مقاصد الشريعة ص 8

[107] أخرجه مالك في الموطأ مرسلا في باب القضاء في المرفق عن عمر بن يحي المازني عن أبيه عن رواية يحي بن يحي الليثي رقم الحديث 1426 – ورواه ابن ماجة في سننه عن عبادة بن الصامت في كتاب الأحكام. رقم الحديث 2340، ورواه أيضا عن ابن عباس رقم الحديث 2341 ج2 ص 784

[108] نجم الدين الطوفي. رسالة في رعاية المصالح. تحقيق د.أحمد الرحيم السايح. الدار المصرية اللبنانية ط1 سنة 1413هـ/1939 م ص 23

[109] انظر مثلا البوطي في كتابه ضوابط المصلحة.

[110] الطوفي. رسالة في رعاية المصلحة. ص 27

[111] الطوفي. رسالة في رعاية المصلحة. ص 23

[112] المصدر نفسه ص 46

[113] الحسني نظرية المقاصد. ص 58. 59 و60

[114] أحمد بن تيمية. مجموع الفتاوى. جمع وترتيب عبد الرحمان بن محمد النجدي الحنبلي. ج20 ص 48

[115] المصدر نفسه. ج 32 234

[116] الشيخ لكتابه قواعد الأحكام في مصالح الانام يلاحظ ذلك جيدا

[117] الحسني. نظرية المقاصد. ص 62.

[118] القياس في الشرع الإسلامي، دار الآفاق بيروت ط4 سنة 1980 ص 55 نقلا عن الحسني. نظرية المقاصد ص 62

[119] ابن عاشور مقاصد الشريعة ص8

[120] ابن القيم الجوزية. أعلام الموقعين عن رب العالمين. تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ج3 ص 14 و15

[121] المصدر نفسه ج2 ص 83 و84

[122] بين ذلك على وجه الخصوص في كتابه إعلام الموقعين في الجزئين 3 و4

[123] الحسني. نظريه المقاصد. ص 107 و108

[124] الريسوني نظرية المقاصد ص 52. ابن زغيبة المقاصد العامة ص 53

[125] الفاضل بن عاشور .أعلام الفكر الإسلامي في المغرب العربي نشر وتوزيع مكتبة النجاح تونس ص 84

[126] ابن زغيبة. المقاصد العامة ص 54

[127] الفاضل بن عاشور. أعلام الفكر الإسلامي. ص 84

[128] أبو عبد الله أحمد المقري. القواعد تحقيق أحمد ابن عبد الله ابن حامد، جامعة أم القرى المملكة العربية السعودية ج1ص 330

[129] المصدر نفسه ص 443

[130] المصدر نفسه ص 294

[131] المصدر نفسه. ص329

[132] المصدر نفسه. ج2 ص 608

[133] الريسوني. نظرية المقاصد عند الشاطبي ص 47

[134] محمد بن علي الشوكاني. إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، دار المعرفة بيروت. ص 216

[135] ابن عاشور. مقاصد الشريعة ص 81 و82

[136] محمد حسين. التوضيحات الأولية. ص 19

[137] المرجع نفسه ص. 21 –الحسني. نظرية المقاصد عند ابن عاشور ص 65 وما بعدها – ابن زغيبة. المقاصد العامة ص 60

[138] الحسني. نظرية المقاصد. ص. 71

[139] محمد حسين. التوضيحات الأولية. ص. 22

[140] الشاطبي. الموافقات. ج: 1 ص. 22

[141] ابن زغيبة. المقاصد العامة. ص :60

[142] العبيدي. الشاطبي ومقاصد الشريعة. ص. 131 وما بعدها

[143] الشاطبي. الموافقات. ج: 1 ص. 25.

[144] العبيدي. الشاطبي ومقاصد الشريعة. ص. 138

[145] ابن عاشور. مقاصد الشرعية. ص. 8

الثقافة الإسلامية

أ.د/ محمد إبراهيم الجيوشي

عميد كلية الدعوة الإسلامية بالقاهرة/جامعة الأزهر

ثقافة الأمم من الأمم هي التي توجه المسار الفكري لأفرادها، وتشكل منهج حياتها وترسم الطريق الذي تسلكه إزاء القضايا التي تعرض لها. وتضفي عليها مسلكا خاصا في الأخلاق والسلوك والنظرة إلى الكون والحياة.

وإذا كانت منابع الثقافة في أمة من الأمم واحدة كانت موحدة الفكر والنظرة والشعور والطريق والهدف. وأما إذا تعددت مصادر الثقافة في أمة من الأمم. فإن اتجاهات شتى تتوزع تفكيرها وتفرق طريقها. فتتصادم أهدافها، وتتعارض مسالكها وتفقد وحدة الطريق والمنهج والهدف. وتذوب شخصيتها وينعدم تأثيرها فيما حولها ومن حولها.

ولقد كانت أمتنا الإسلامية في الماضي موحدة الهدف والطريق والمشاعر. وكان رد الفعل فيها واحدا إزاء أي قضية من القضايا. لأنها كانت تصدر عن منهج فكري واحد ومنبع ثقافي لا يختلف سواء في الشرق أو في الغرب. فكانت المنابع التي تشكل عقول الناس في مكة والمدينة تسير في نفس الاتجاه الذي تقوم عليه الدراسة والتكوين الثقافي في الأزهر بالقاهرة والقيروان بالمغرب. وقرطبة بالأندلس. ومساجد بغداد. والمسجد الأموي في دمشق وفي بلاد الفرس والترك وما وراء ذلك من بلاد المسلمين في الهند وإندونيسيا وماليزيا وسواها من بلاد العالم الإسلامي مما أسهم في وجود وحدة فكرية. وثقافية شملت كل أرجاء العالم الإسلامي فتماسكت وحداته. وتحقق في العالم الإسلامي آنذاك قول النبي صلى الله عليه وسلم: " مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم مثل الجسد الواحد إذا اشتكى منه عضوا تداعى له سائر الجسد بالحمى والسهر".

فلما تغير الحال، وتعددت مصادر الثقافة في العالم الإسلامي. وفتحت الأبواب أمام الرياح القادمة من الغرب على مختلف اتجاهاتها من أمريكية إلى إنجليزية إلى روسية إلى غير ذلك تفككت الرابطة وتعددت المناهج واختلفت معالم الشخصية من بلد إلى بلد. وتعددت الأهداف وتشعبت الطرق. وصار كل واد غير الوادي الذي سار فيه أخوه. ودب التنازع وحل محل الوفاق. فضعفت الشوكة. وتمكن الضعف من جسد الأمة. وأخذ الخلاف ينخر في عقول أبنائها. وبلون نظرهم إلى الحياة كما ينخر السوس في الخشب.

أما ما ألقيت بنظرك إلى العالم الإسلامي اليوم تبحث عن الشخصية الإسلامية التي تتجسد فيها شخصية الأمة الإسلامية الموحدة أعياك ذلك. لأنك ستجد هنا من يعتز ويشيد بأمريكا ويتحدث عن علمائها وأدبائها ومنهج الحياة فيها. وستجد هنالك من يتغنى بأوربا وثقافتها وباحثيها وشعرائها إنجليزية كانت أو فرنسية أو ألمانية وكذلك

الحال بالنسبة لروسيا ونظام حياتها حتى مناهج التعليم في بلادنا تجدها تعرف عن تاريخ الإسلام وتتحدث عن فلاسفة الغرب وتدرس حياتهم وفكرهم ولا تقدم شيئا عن المفكرين المسلمين وقل مثل ذلك في العلوم التطبيقية والعلوم الإنسانية.

فترى هذه المناهج تحتفي برجالات الغرب من أمثال بيكون وديكارت ودوركايم وسواهم ولا تذكر شيئا عن الشافعي وأبي حنيفة والغزالي وابن خلدون وابن الهيثم وسواهم.

وإذا ما قرأت صحيفة من الصحف التي تصدر في العالم الإسلامي وجدت من تتصدى للتوجيه الثقافي فيها يتحدث عن موليير وبودلير وشكسبير ودانتي وهمنجواي ولا تذكر الجاحظ ولا البحتري ولاحسان ولا المعري ولا ابن رشد حتى أصبح قارئ الصحف في بلادنا يظن أن أمة لا تراث لها ولا تاريخ ولا أدب ولا مشاركة في ركب الحضارة الإنسانية لأن الصحف لا تحدثه إلا عن شعراء من الغرب ومفكرين من الغرب وعلماء من الغرب كأنه تاريخنا قد عقم فلم يقدم للدنيا عمالقة في كل ألوان المعرفة والثقافة.

وقل مثل ذلك فيما تقدمه وسائل الإعلام المستحدثة من إذاعة مسموعة ومرئية. وليس معنى ذلك أننا ندعو إلى قفل الأبواب وإغماض الأعين عما وصل إليه الغرب من تقدم واكتشافات ولكننا ندعو إلى أخذ النافع منه عندهم والتعريف بما يموج به تاريخنا من علماء وباحثين وأدباء وشعراء قادوا ركب الحياة يوم أن كان الإسلام هو الموجه وهو الباني لما تحتاجه حياة الفرد والأمة على هذه الأرض في الحكم والتشريع والبحث والاكتشاف والاختراع. وآداب السلوك وقيم الأخلاق. وتربية الضمير الديني الذي يكون بمثابة الحارس والمنبه للإنسان حتى لا يجمح به الفكر. ولا ينسى في غمرة البحث أن له رسالة يؤديها في جلب الخير للناس وتحقيق السعادة لبني البشر. وإرساء قواعد الإخاء الإنساني والمساواة بين الشعوب بصرف النظر عن أجناسهم وألوانهم وألسنتهم لأن الله لا ينظر إلى قلوبهم وأعمالهم. والله يقول " يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم "[1]

وقد يغتر الإنسان بما حصل عليه من علم ومعارف. وربما دفعه ذلك إلى الغفلة عما يحتويه الكون العجيب من حقائق تفوق الخيال. ولو علم ذلك لأدرك أن علمه قطرة في بحر والله سبحانه يقول "وما أوتيتم من العلم إلا قليلا"[2] ومن الملاحظ أن الإنسان كلما اتسعت دائرة معارفه كلما أدرك أنه في حاجة إلى المزيد. وأحس بضآلة ما وصل إليه. وقد عبر عن هذه الحقيقة كثير من العلماء والمفكرين حتى أثر عن الإمام الغزالي قوله: العلم ثلاثة أشياء من تجاوز الشبر الأول تكبر. ومن تجاوز الشبر الثاني تواضع. ومن تجاوز الشبر الثالث علم أنه لم يعلم شيئا ".

ولو بحث عن الانحرافات الفكرية التي تظهر على السنة كثير من الناس لوجدت سببها يرجع إلى نقص العلم. ذلك لأن العلم الناقص خطر على صاحبه. وعامل من عوامل عدم الاستقرار فيمن يحيطون به. ولهذا أثرت كلمة

عن بعض كبار فلاسفة الغرب ترجمتها: أن بدايات الفلسفة تؤدي إلى الإلحاد. ولكن المعرفة الكاملة بالفلسفة طريق إلى الإيمان ..ولهذا كان من منهج الإسلام دائما أن يربط المعرفة بالله. ويجعل لها نسبا إلى العقيدة والإيمان حتى يكبح الإيمان جماح العلم، ولا يدمر ولا يؤذي. ولو استعرضنا تاريخ الفكر الإنساني. ووقفنا مع أطوار الحضارات العالمية لاسترعى انتباهنا من الحضارة نموذجان متميزان في تاريخ الإنسان. النموذج الأول يتمثل في الحضارة الإسلامية التي قامت في رحاب الدين وعلى هدى من توجيهه. فقدمت للبشرية الهداية والنفع والاستقرار. لأنها كانت في رحاب الفكر مهتدية بنور الله. فإذا جمح بها العقل وجد في الضمير الديني ما يرد ذلك الجموح. ولذلك كانت حضارة بناء ورخاء وسلام. لأنها قامت في أحضان الدين. فلما انفلتت الحضارة من حراسة الدين. وانطلق العقل يبحث ويكشف عن حراسة الضمير الديني واستباحت أن تخرب وتدمر وتقتل. وتجر المآسي على بني البشر. وهذا هو الذي تمثله الحضارة المعاصرة. فعلى الرغم من اكتشافاتها الهائلة. وتقدمها المادي الملموس في كل مظاهر الحياة إلا أنها تفقد العنصر الإيماني الذي يوجه طاقتها الجبارة نحو البناء والتشييد والرخاء والأمن وسعادة الإنسان. ولو قيأ لها الروح المتمدين لقدمت لبني الإنسان السعادة التي يحلم بها وتتطلع إليها أجيال البشر جيل. ولعل الله سبحانه يرسل شعاعا من الإيمان إلى تلك العقول الجبارة التي تغزو الفضاء وترتاد الكواكب. وتكشف أسرار الكون. فتسخر كل ما تعرف لخدمة وسعادته بدل أن تتسابق في وسائل الإهلاك والتدمير ذلك التسابق الرهيب الذي تخشى البشرية من ورائه أسوأ العواقب.

ولاشك أن العالم المؤمن سيؤديه عمله إلى إدراك صنع الله وقدرته. وبعمق في وجدانه معنى الإيمان بالله. والإحساس بعظمته كلما اكتشف جديدا. أو وقف على سر من أسراره. وحضر في الآن المناقشة المثيرة التي دارت بين عالمين من أكبر علماء الطبيعة والرياضة في مطلع القرن العشرين. أحدهما هندي مسلم والآخر إنجليزي مسيحي. وقد أورد وحيد الدين خان تلك المناقشة على لسان العالم الهندي الدكتور عناية الله مشرقي قال: كان ذلك اليوم أحد من أيام سنة 1909م وكانت السماء تمطر بغزارة. وخرجت من بيتي لقضاء حاجة ما. فبدا لي أرى الفلكي المشهور السير جيمس جينز الأستاذ بجامعة كمبودج ذاهبا إلى الكنيسة والإنجيل والمظلة تحت إبطه. فدنوت منه وسلمت عليه. فلم يرد. فسلمت عليه مرة أخرى. فسألني: ماذا تريد مني؟

فقلت له: آمرين يا سيدي. الأول هو أن مظلتك تحت إبطك رغم شدة المطر. فابسم السير جيمس. وفتح مظلته على الفور.

فقلت له: أما الأمر الآخر فهو ما الذي يدفع رجلا ذائع الصيت في العالم مثلك أن يتوجه إلى الكنيسة .

وأمام هذا السؤال توقف السير جيمس لحظة ثم قال: عليك اليوم أن تتناول شاي المساء عندي.

وعندما وصلت إلى داره في المساء خرجت إلى ليدي جيمس. في تمام الساعة الرابعة وأخبرتني أن السير جيمس ينتظرني. وعندما دخلت عليه في غرفته وجدت أمامه منضدة صغيرة موضوعة عليها أدوات الشاي. وكان السير جيمس منهمكا في أفكاره. وعندما شعر بوجودي سألني: ماذا كان سؤالك؟ ودون أن ينتظر رداي بدأ يلقي محاضرة عن تكوين الأجرام السماوية ونظامها المدهش. وأبعادها وفواصلها التي لانهاية لها. وطرقها ومداراتها وجاذبيتها. وطوفان أنوارها المذهلة حتى إنني شعرت بقلبي يهتز لهيبة الله وجلاله.

وأما السير جيمس فوجدت شعر رأسه قائما. والدموع من عينيه ويداه ترتعدان من خشية الله. وتوقف فجأة ثم قال: يا عناية الله عندما ألقي نظرة على روائع خلق الله يبدأ وجودي يرتعش من الجلال الإلهي وعندما أركع أمام الله وأقول له : إنك لعظيم أجد أن كل جزء في كياني يؤيدني في هذا الدعاء. وأشعر بسكون وسعادة عظيمين. وأحس بسعادة تفوق سعادة الآخرين ألف مرة أفهمت يا عناية الله خان لماذا أذهب إلى الكنيسة.

ويضيف عناية الله: لقد أحدثت هذه المحاضرة طوفانا في عقلي. وقلت له يا سيدي لقد تأثرت جدا بالتفاصيل العلمية التي رويتموها. وتذكرت بهذه المناسبة آية من آي كتابي المقدس. فلو سمحتم لي لقرأتها عليكم. فهز رأسه قائلا: بكل سرور. فقرأت عليه الآية التالية " ألم تر أن الله أنزل من السماء ماء فأخرجنا به ثمرات مختلفا ألوانها ومن الجبال جدد بيض وحمر مختلف ألوانها وغرابيب سود. ومن الناس والدواب والأنعام مختلف ألوانه كذلك إنما يخشى الله من عباده العلماء ".

فصرخ السير جيمس قائلا: ماذا قلت؟ إنما يخشى الله من عباده العلماء مدهش وغريب جدا. إن الأمر الذي كشف عنه دراسة ومشاهدة استمرت خمسين عاما. من أنبأ محمدا به؟ هل هذه الآية موجودة في القرآن حقيقة ؟ لو كان الأمر كذلك. فاكتب شهادة مني أن ..القرآن كتاب موحى من عند الله. لقد كان محمد أميا. ولا يمكنه أن يكشف عن هذا السر بنفسه. ولكن الله هو الذي أخبره بهذا السر. مدهش وغريب وعجيب جدا.

ولاشك أن العلم بالله والوقوف على جوانب عظمة مخلوقاته يدل على عظم الخالق سبحانه ويهدي إلى الإيمان به واليقين وقدرته . ولعلنا نفهم على ضوء هذا الفهم قول رسول الله صلى الله عليه وسلم " ان يوم لا أزداد فيه علما لا بارك الله لي في طلوع شمس ذلك اليوم "..

ولسنا في حاجة إلى أن نشير إلى ما تهيأ للإنسان في العصر الحالي من وسائل مكنته من أن يكشف كل يوم جديدا من القوانين في الأسرار التي تتحكم في قوى الطبيعة من حوله. وقد استطاع بواسطة هذه الاكتشافات الجديدة أن يوسع من دائرة معارفه وأن تزداد قوته بسبب ما وقف عليه من أسرار ومكنته في تسخير كثير من القوى الكونية الكامنة لخدمه أهدافه وأغراضه. وليس هناك باعث ذاتي على الخوف والقلق من جراء وقوف الإنسان على هذه الأسرار وتعامله معها. ولكن الأمر المثير للقلق والخوف حقا: هو هل أن ما لدى الإنسان المعاصر

من قيم أخلاقية إيمانية كافية أن توجهه إلى تسخير معارفه وقوته التي قيأت له في جلب الأمن والطمأنينة إلى قلوب البشر واستعمال هذه المعارف فيما يحقق لبني الإنسان الأمن والسعادة أم أنه سيستعمل هذه القوى في إثارة الفزع والرعب من المصير المجهول الذي لا تعرف البشرية مفاجآته من أجل استعمال هذه المعارف وتلك القوى في إهلاك الحرث والنسل والدمار الذي نشاهد آثاره من وقت لآخر هنا وهناك؟.

إن ما نلمسه من حصاد الآلام والشقاء الذي عانت منه البشرية في خلال هذا القرن يجعلنا ننظر نظرة متشائمة. يغلفها الرعب من المصير المجهول الذي يترصد الإنسان في هذا الكون في غده الذي لا يدري ماذا سيحمل له في طياته من مفاجآت.

حقا أن الإنسان قد انفتحت أمامه الآفاق في الأرض وفي السماء. وعرف الطريق إلى الكواكب ولاشك أن ذلك اكتشاف مثير وعجيب. ولكن ذلك كله لم يستطع الإنسان المعاصر قدرا من الأمن والأمان يجعله يطمئن إلى ما يأتي به الغد. ورقب المستقبل بعين تطلع إلى غد مأمول. وقلب مطمئن إلى ما يسفر عنه صباح هذا الغد المجهول.

هذه حقيقة يعيش تحت ضغوطها عالمنا المعاصر ويشتد الإحساس بمخاوفها أكثر وأكثر لدى هؤلاء الذين عاشوا في ظل هذه الحياة المادية القاحلة. وبتعبير آخر يمكننا أن نقول : أنه على الرغم مما وصلت إليه البشرية من تقدم مادي مذهل واكتشافات هائلة فاقت وقائعها تهويمات الخيال فإنها في تحقيق السعادة التي ترنو إليها وتسود أن تحس بردها يسري بين جوانحها ويداعب أحلامها.

لاشك أن هذه الاكتشافات والاختراعات تؤثر على اتجاهات الحياة في الشرق والغرب ويقرأ عنها الشباب في الجامعات، وربما سيتوه بهم ما وصلت إليه. وظنوها الطريق الموصل إلى القدم الحضاري ويندفعون في سبيلها المحفوفة بالمخاطر، فيزيدون البشرية آلاما على آلامها. وأحزانا تضاف إلى أحزانها.ذلك أن سرعة وسائل الاتصال جعلت العالم من أقصاه إلى أقصاه، كأنه قرية واحدة. لا يكاد يمضي قصير من الزمن حتى ينتشر في كل أرجائه ما وقع في ركن من أركانه.

هذه الأسرار التي وقف الإنسان عليها في عالمنا المعاصر أصابته بالغرور، وجعلته يظن أنه قادر على أن يصنع عالمه على عينة: فماجت الأرض بالمذاهب والتيارات والأفكار وأخذت تصب في كل اتجاه وافدة من الشرق أو من الغرب يتلقاها الشباب هنا وهناك هذا يجذبه إلى اليمين. وذاك يدفعه إلى اليسار. وهذا يحمل في طياته تقويض صروح الأخلاق والقيم التي عاشت عليها البشرية منذ آلاف السنين. وذاك يجعل المادة إلهه المعبود ويطمس ما انطوت عليه القلوب من نور الإيمان.

وكل هذه المذاهب والأفكار تصب في عقول الشباب المسلم مصاحبة لما وقف عليه الإنسان من أسرار الكون التي اهتدى بها إلى المخترعات والاكتشافات التي تصيب العقل البشري بالذهول فيربط بين هذا وذاك . وقد

يترسب في أعماقه أن الوقوف على أسرار الكون والوصول إلى الجديد من المخترعات والمكتشفات مرتبط بما وفد إليه من أفكار ومذاهب تدعو إلى الإلحاد وقدر القيم والأخلاق فيسلك سبيلها المحفوف بالمخاطر ظانا أنها الطريق إلى التقدم العلمي والسبق الحضاري ، فإذا ما وفد عليه كل ذلك، وليس لديه من القيم الروحية الأصلية والمعرفة الواعية بتراثه. وما حققه أسلافه للبشرية من وسائل العلم والمعرفة التي قادت خطى الإنسان المعاصر إلى هذا التقدم العلمي الرهيب. نقول إذا وفدت عليه هذه الوافدات، وهو خلو من القيم والمعارف التي تحصنه كان سهلا عليه أن ينساق في تيارها ذاهلا عما يترتب على ذلك من أخطار تهدد مستقبل البشرية بأسرها.

من أجل ذلك كانت الحاجة ماسة إلى أن يتزود شبابنا في جامعتنا بقيم روحية مؤثرة نابعة من عقائدنا وتراثنا وهو تراث لم تعرف البشرية له مثيلا في خصبه ونفعه وعطائه توجه حياتهم، وتأخذ بأيديهم نحو النجاة وتدفع بهم إلى شاطئ الأمان.

وهنا يأتي دور الإعداد السليم، والتوجه المحكم، الذي يأخذ في اعتباره القوى المختلفة التي توجه النشاط الإنساني في شتى اتجاهات جسمية والعقلية والروحية ويقدم لها من التوجيه والنمو ما يجعلها تمضي في طريقها تبني الكيان الإنساني متوازية متوازنة. فلا يطغى جانب منها على الجانب الآخر. بل يعاون بعضلها بعضا. فالكيان البشري يحتاج إلى تعهد القوى الجسمانية بالعناية والرعاية والتدريب والمران "علموا أولادكم السباحة والرماية وركوب الخيل" "وإن لبدنك عليك حقا ".

ويحتاج كذلك إلى تنمية القوى الفكرية واستعمال العقل فيما ينفع الإنسان، ويقوي جانب الملاحظة فيه وفي ذلك جاء التوجيه القرآني: "وفي الأرض آيات للموقنين وفي أنفسكم أفلا تبصرون. وفي السماء رزقكم وما توعدون "[3] . " أفلم ينظروا إلى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيناها ومالها من فروج . والأرض مددناها وألقينا فيها رواسي. وأنبتنا به جنات وحب الحصيد. والنخل باسقات لها طلع نضيد للعباد وأحيينا به بلدة ميتا كذلك الخروج".[4]

" ألم نجعل الأرض مهادا والجبال أوتادا وخلقناكم أزواجا وجعلنا نومكم سباتا، وجعلنا الليل لباسا، وجعلنا النهار معاشا. وبنينا فوقكم سبعا شدادا وجعلنا سراجا وهاجا وأنزلنا من المعصرات ماء ثجاجا لنخرج به حبا ونباتا وجنات ألفافا ".[5]

وفي حاجة ماسة كذلك إلى ترقية القوى الروحية لتكون بمثابة الحارس والرقيب على العقل حينما يكتشف وحينما يفكر. فلا يجمح ولا ينحرف. وبذلك تنطلق القوى الفكرية في الإنسان محصنة بنور الإيمان، وطمأنينة اليقين. فتجعل سعادة البشرية هدفها وتحقيق الرخاء لها غايتها. والعمل من أجل أمنها وطمأنينتها وسلة إلى رضى الله وطريقا إلى معرفته فخير الناس أنفعهم للناس، والله في عون العبد مادام العبد في عون أخيه. وما استحق الحياة

من عاش لنفسه فقط، والله سبحانه وتعالى يقول " من عمل صالحا من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فلنحينه حياة طيبة ولنجزينهم أجرهم بأحسن ما كانوا يعملون "[6]. " ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن فلا يخاف ظلما ولا هضما".[7]

وعلى ضوء هذا التوجيه تمضي الحياة بالمجتمعات آمنة رخية سعيدة، فلا تفكر إلا فيما يحقق الخير للجميع، ولا تعمل إلا ما يجلب الخير، ولا تقول إلا ما يوجه إلى الخير.

ولكن كيف يتحقق ذلك ؟، وما هو المنهج الذي نقدمه لشبابنا في الجامعات حتى نفتح أمامهم الطريق إلى العمل الجاد والبحث المفيد والاكتشاف الهادف لخير الإنسان وأمنه.

يتحقق ذلك بتوفير المعرفة الصحيحة، وذلك لأن العلم بحر لا ساحل له، والله سبحانه يقول :" وما أوتيتم من العلم إلا قليلا "[8]، ولهذا كان حرص الإسلام على الاستزادة من العلم يمثل حجر الزاوية في حركة الحياة، ويبدو هذا واضحا في آيات القرآن الكريم من أحاديث النبي صلى الله عليه وسلم .ومن الأمثلة على ذلك في القرآن الكريم: "وقل ربي زدني علما "[9]" يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات" [10] " وأنزل عليك الكتاب والحكمة وعلمك ما لم تكن تعلم " [11] " أفمن يعلم أنما أنزل إليك من ربك الحق كمن هو أعمى" [12] " قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون".[13]

ومن الحديث " أطلب العلم من المهد إلى اللحد " كن عالما أو متعلما ولاتكن الثالثة فتهلك" "إن يوما لا أزداد فيه علما لا يورك لي في طلوع شمس ذلك اليوم" "إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاث: صدقة جارية أو علم ينتفع به أو ولد صالح يدعو له ".

وعلى ضوء هذا التوجيه الواضح والسنة علينا أن نقدم لشبابنا الحقائق العلمية التي تجد، وأن نربط هذه الحقائق بما يدعو إليه ديننا من تحصيل العلم والإفادة منه، ومن دلالة هذه الحقائق العلمية على العناية الإلهية، وعلى القدرة الباهرة للخالق جل وعلا الذي أحسن كلأ شيء خلقه، والذي قدر فهدى، وأن ما وصل إليه الإنسان من اكتشافات لم يوجدها من عدم، ولم يكن له فيها من جهد سوى أنه اهتدى إلى معرفة الطريق لاستغلال الطاقات التي أودعها الله في الكون منذ الأزل ولنضرب لذلك مثلا مما عرفته الإنسانية في السنوات الأخيرة من محاولة البحث عن وسيلة للتغلب على الجفاف والقحط الذي يغلب على المناطق الصحراوية في العالم، وأسفر البحث عن الوصول إلى تحلية مياه البحار والمحيطات لتمد الصحراء بما تحتاج إليه من ماء يجعل الحياة تدب فيها وتغطي الخضرة ربوعها بعد أن ظلت قاحلة آلاف السنين، وقد أصبحت محطات تحلية مياه البحار تمثل أحدث ما وصل إليه الإنسان من وسائل التغلب على المصاعب التي تواجهه لكي يقهر الصحراء ويعيش فيها آمنا مطمئنا.

ولاشك أن هذا الاكتشاف يثير التقدير والإعجاب ويدل على الجهد المضني الذي بذله الإنسان ليصل إلى هذه النتيجة التي تهيئ له حياة أفضل ومستقبلا أكثر أمنا. وتعينه على تحقيق الرخاء والنماء للمجتمع الإنساني عن طريق تسخير طاقات الكون التي أودعها الله فيه. وحث الإنسان على محاولة اكتشافها واستغلالها والانتفاع بها لخيره وخير ما يشاركه على هذه الأرض من حيوان وزرع ونبات.

إن هذا الاكتشاف العلمي الباهر حينما يصل إليه عقل غير مؤمن لا يستطيع أن يصل بواسطته إلى القدرة العليا التي هيأت هذه الطاقات في الأرض وفي السماء. ولكن العقل المؤمن يستطيع أن يدرك من خلال هذا التقدم العلمي آثار القدرة الإلهية العليا فيزداد إيمانه. ويعمق يقينه. ويهتف مع المؤمنين قائلا: " ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانك" [14] حينما نقدم قضية مثل هذه لشبابنا في جامعاتنا علينا أن نعقب على ذلك بأن الله سبحانه قد زود الكون بطاقات متعددة تضمن لحركة الحياة الاستقرار والنماء. ويكون ذلك عن طريق توجيه الأنظار إلى ما جاء في القرآن الكريم حينما يذكر الله الإنسان بالنعم التي أحاطه بها من مثل قوله تعالى" هو الذي أنزل من السماء ماء لكم منه شراب ومنه شجر فيه تسيمون. ينبت لكم به الزرع والزيتون والنخيل والأعناب ومن كل الثمرات في ذلك لآية لقوم يتفكرون. وسخر لكم الليل والنهار والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره إن ذلك لآيات لقوم يعقلون. وماذرأ لكم في الأرض مختلفا ألوانه إن في ذلك لآية لقوم يذكرون. وهو الذي سخر البحر لتأكلوا منه لحما طريا وتستخرجوا منه حلية تلبسونها. وترى الفلك مواخر فيه ولتبتغوا من فضله. ولعلكم تشكرون وألقى في الأرض رواسي أن تميد بكم وأنهارا وسبلا لعلكم تهتدون وعلامات وبالنجم هم يهتدون أفمن يخلق كمن لا يخلق أفلا تذكرون ". [15]

فهذه الآيات الكريمات على الرغم من أنها سيقت للدلالة على قدرة الله وآثاره في الأرض وفي السماء إلا أنها مع ذلك تقم فكرة متكاملة عن دورة الحياة والقوانين التي أحكم الله بها صنعه. كما قال سبحانه " إنا كل شيء خلقناه بقدر"[16] وحينما نعقب بها على ما اهتدى إليه الإنسان من وسائل توصل بها إلى تحلية مياه البحار نقول: إن ذلك مأخوذ مما أودع الله في كونه. فحينما أشار إلى تسخير الشمس إنزال المطر وإنبات الزرع إلى جانب النعم الأخرى التي أشار إليها يستطيع الدارس لقوانين الكون أن يكشف عن تسلط حرارة الشمس على المحيطات والبحار فيتبخر ماؤها بفعل الحرارة، ويرتفع إلى طبقات الجو العليا حيث يكون سحابا تسيره الرياح بإذن الله إلى أن ينزل مطرا حينما يصادف برودة في مكان ما فتجري منه الجداول والأنهار. ويسقي الزرع والثمار. ويحيا به الإنسان والحيوان والنبات وكل ذلك لأن الله سلط الشمس على المحيطات فارتفعت مياهها بخارا. ثم انعقدت سحابا ثم نزلت مطرا. وما وصل إليه جهد الإنسان وبحثه وآلاته الضخمة ما هو إلا محاكاة لجانب من تقدير الله في خلق الشمس والبحر وتسخيرهما لخدمة الإنسان. وتقدم حركة الحياة على هذه الأرض.

حينما نقدم لشبابنا في جامعاتنا الاكتشافات العلمية مشفوعة بآثار قدر الله في هذا الكون الفسيح نكون بذلك قد ربطنا الأسباب بمسبباتها. وعمقنا جذور الإيمان في قلوب الشباب فتزداد معرفتهم بالله عن طريق الوقوف على آثاره. وتزداد خشيتهم له ومراقبتهم إياه فيسهمون في صنع الخير لإخوانهم من بني الإنسان وصدق الله العظيم" إنما يخشى الله من عباده العلماء " وندفعهم إلى البحث والتقصي واكتشاف الأسس التي يبنون عليها بحوثهم في كتابهم الكريم. فيقوى إيمانهم وتتأكد شخصيتهم. ويتمتعون بقدر كاف من الحصانة الفكرية والروحية فلا تنال منهم أفكار وافدة. ولا تخدعهم مظاهر تدعى التحرر والانطلاق. وإنما يتمكنون بفضل ما وقفوا عليه من رد جماح الجامح وإعادة المخطئ إلى الصواب وقيادة الحركة العلمية في العالم على أساس كل الإيمان الثابت. والعقل المحصن بالضمير الديني. هكذا يتحقق الاستعداد الخير لدى شبابنا فيطمئن بهم المسير وهم يخوضون معركة الحياة.

وقد لوحظ على مثقفينا بوجه عام ضعف مستواهم اللغوي. وتعثرهم حينما يتحدثون بلغتهم العربية حتى أن الأغلبية الساحقة منهم تجد من اليسير عليها أن تعبر عن نفسها بلغة أجنبية. لأن أخطاءهم فيها غير ملحوظة أما أخطاؤهم في لغتهم العربية أخطاء فاحشة تصيب المستمع بالضيق. وقد أدى ضعف المستوى اللغوي لدى باحثينا في العلوم التجريبية والإنسانية أن اتسعت الفجوة بينهم وبين تراث آبائهم. لأن عجزهم اللغوي حال بينهم وبين الاضطلاع على هذا التراث وما فيه من كنوز ومحاولات رائدة في ميادين العلوم المختلفة من طب وصيدلة وجبر وكيمياء وغير ذلك. ولو تيسر لهم قدر كاف من الاتفاق اللغوي لعرفوا أن أسلافهم قادوا مسيرة الحضارة الإنسانية عدة قرون. وخلفوا من التراث العلمي والفكري كما هائلا يمتاز بالأصالة والابتكار وكان هو حجر الأساس الذي قامت عليه النهضة الحديثة في أوروبا.

لو كان لدى شبابنا زاد وافر من المعارف اللغوية لاستطاعوا أن يقفوا على ابتكارات العلماء العرب والمسلمين في شتى ميادين العلم، ولأدركوا أن العواصم الإسلامية في العراق والشام ومصر والأندلس وبلاد ما وراء النهر كانت مراكز إشعاع عالمي يفد إليها طلاب المعرفة من أنحاء الدنيا في الشرق والغرب على سواء. وأن البعوث كانت تفد على الأمصار الإسلامية من بلاد أوروبا تتعلم على أيدي شيوخها وتتلقى العلوم والمعارف في ساحات مساجدها ومدارسها على أيدي العلماء المسلمين في التشريع والفلسفة والعلوم التجريبية الأخرى. وأن ملوك أوروبا كانوا يبعثون بأبنائهم وبناتهم إلى بلاط الخلفاء الأمويين في الأندلس يتعلمون هناك كيف يتعاملون مع الآخرين في أسلوب حضاري متميز.

لقد أدى الضعف اللغوي لدى شبابنا إلى أن يجهلوا الدور الرائد الذي أداه البيرواد من علماء العرب والمسلمين الأفذاذ من أمثال الكندي وابن الهيثم وابن رشد والرازي وابن سينا والزهراوي وابن البيطار وسواهم.

ومن أجل ذلك كان لزاما علينا أن نقدم لهم منهجا يسد النقص الواضح في المعرفة بتراثه، وأخذهم أنفسـ بالقيم المنبثقة من تعاليم ديننا. ويجبر الضعف البادي في معرفتهم بلغتهم. ويمكن تقديم خطوط عريضة لمنهج مقـ على النحو التالي:

أولا : القيم الروحية:

1- دور الإسلام في النهوض بالإنسان:

أ- في العقيدة . ب- في السلوك .

ج-في الأخلاق . د- في التشريع .

هـ في المعاملات . و- في إرساء القيم الإنسانية مثل : الحرية

المساواة – العدل – التسامح –حرمة

العقيدة والعقل والنفس والمال.

2 -القرآن وتقدم الفكر الإنساني

3- الرسول يضرب المثل للإنسانية في تأصل القيم العليا .

4- السنة النبوية وبناء المجتمع الإنساني .

5- مصادر التشريع في الإسلام، وأهداف التشريع الإسلامي ومناهجه ومقارنتها بالمنهاج الأخرى.

6- خصائص الحضارة الإسلامية: منهاجها وأهدافها.

7- الفرق بينها وبن الحضارات العالمية قديما وحديثا.

8- نماذج من حياة وأعمال الباحثين والقادة والمفكرين المسلمين.

أ- الفاروق عمر بن الخطاب.

ب- عمر بن عبد العزيز.

ج- خالد بن الوليد .

د- الغزالي.

هـ ابن خلدون.

و- ابن رشد.

ز- ابن تيمية .

ح- جابر بن حيان.

ط- الإمام الشافعي.

ي- صلاح الدين الأيوبي .

9- منهج القرآن في محاورة المخالفين.

10- حرية الفكر في ظل الإسلام .

ثانيا: منهج مقترح لتنمية القدرة في اللغة العربية:

1-الجملة العربية ومكوناتها.

2- الأسلوب العربي وأنواعه خبري، وإنشائي.

3- اللغة بين الحقيقة والمجاز

4- الأسلوب العلمي والأسلوب الأدبي وأنواع وخصائص كل منهما .

5- وسائل اللغة العربية في التعبير والمخترعات الجديدة مثل: الاشتقاق، التعريب النحت الخ .

6- الشعر والنثر ومقومات كل منهما .

7- نماذج مختارة من الشعر والنثر تنمي القدرة على التعبير .

8- تراجم لبعض الكتاب والشعراء والخطباء وعرض نماذج في إنتاجهم يتناولها بالتحليل والدراسة .

9- حفظ نصوص من القرآن والحديث والأقوال المأثورة .

10- دراسة تحليلية لأجزاء من كتب بعض الباحثين القدامى تتفق مع تخصصات الدارسين فمثلا يقدم للدارسين:

أ- في الاجتماع فصل أو فصول من مقدمة ابن خلدون مع دراسة لمنهجه ودوره في نشأة علم الاجتماع .

ب- بالنسبة للدارسين في الصيدلة تقدم لهم بعض الفصول من مفردات ابن البيطار وطريقته في البحث.

ج- بالنسبة للدارسين في الطب تقدم لهم نماذج من كتاب القانون في الطب لابن سينا.

وهكذا في كل فرع من المعرفة يقدم لطلابه فصل أو فصول من كتاب يتفق مع تخصصاتهم ليروا كيف كان يكتب أسلافهم وكيف كانوا يفكرون وبهذه الوسيلة يسهل اضطلاعهم على التراث والبحث واكتساب الثقة التي تدفعهم إلى الجد والإنتاج.

وما عرضنا له في الصفحات السابقة يصور ملامح الثقافة التي نريدها لأمتنا في حاضرها ومستقبلها، وهدف هذه الثقافة أن تساعد على تكوين الشخصية الإسلامية المستقلة ذات الملامح المتميزة من غيرها.

وتقوم عناصرها على:

1-دراسة القرآن الكريم دراسة واعية وفهمه فهما متأنيا يعين على الانتفاع بما فيه من إشارات كونية

وإنسانية .

2- استيعاب السنة النبوية المطهرة واستخلاص القيم الإنسانية والحضارية التي تدعو إليها .

3- الوقوف على تراث المسلمين ومدى ما قدموه للعالم من معارف متنوعة في جميع الميادين العقدية والتشريعية والعلوم التطبيقية .

4- إبراز الوجه المشرق للحضارة الإسلامية والتاريخ الإسلامي.

والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم ...

---

1 -الحجرات آية 13

2 -الإسراء آية 10

3 - الذريات آيات 20، 21، 22

4 - سورة قاف الآيات من 5-10

5 - سورة النبأ (عم) الآيات من 6 -16 .

6 - سورة النحل الآية 97 .

7 -سورة طه آية 112 .

8 -الإسراء 10 .

9 - طه الآية 114 .

10 - المجادلة الآية 11.

11 - النساء الآية 113.

12 - الرعد الآية 19 .

13 -الزمر الآية 9 .

14 - آل عمران آية 19

15 - النحل الآيات 10 إلى 17 .

16 - القمر الآية 46

د. محمد رومان

يتفق معظم الدارسين والمؤرخين على أن ميلاد جمعية العلماء المسلمين الجزائريين عام 1931، بعد احتفال الاستعمار الفرنسي بمرور قرن كامل على احتلال الجزائر، وإعلان مسؤوليه عن تشييع جنازة الإسلام فيها، يشكل حدثا تاريخيا بارزا على جميع الأصعدة. إذ لا يستطيع باحث منصف أن ينكر أهمية وخطورة الدور الحضاري الذي قامت به جمعية العلماء المسلمين في إنقاذ المجتمع الجزائري وترشيد الحركة الوطنية، والأثر العميق الذي تركته في التاريخ الجزائري الحديث باعتبارها إحدى المنظمات الوطنية الكبرى التي حملت على عاتقها رسالة النهوض بالشعب الجزائري في المجالات الدينية والثقافية والاجتماعية والسياسية، ومواجهة السياسة الاستعمارية التي كانت تعمل على تغريبه والقضاء على مقومات شخصيته العربية الإسلامية.

ونحسب أن تجديد الدين وإحياءه كان هدفا حيويا في عمل الجمعية الإصلاحي. إذ وضعته على رأس اهتماماتها وبذلت فيه جهودا كبيرة من أجل فهمه فهما صحيحا والرجوع إلى ينابيعه الأولى المتمثلة في الكتاب والسنة وفهوم السلف الصالح باعتبارها أصح الفهوم للإسلام قبل ظهور المدارس الكلامية والفلسفية. أو بعبارة أخرى إعادة الدين إلى أصله يوم نشأ وإظهاره أقرب إلى صورته الأولى عن طريق تنقيته من الضلالات والأباطيل التي علقت به بسبب أهواء البشر على مر العصور. ورفع ما أثير حول قيمه وتعاليمه من شبه وشكوك وأوهام، وتقديمه للناس في بساطته ويسره وسماحته ليدركوا ارتباطه العميق بالحياة الإنسانية في جميع جوانبها.

وقد تطلب تحقيق هذا الهدف الحيوي العمل في ثلاث دوائر أساسية هي :

1- تجديد العقيدة وتنقيتها من البدع والخرافات.

2- إحياء الفقه الإسلامي والدعوة إلى تحريك العقل الاجتهادي.

3- الثورة على الطرق الصوفية المنحرفة والدعوة إلى الصلاح والاستقامة الشرعية.

وسنتحدث في هذه المقالة عن منهج جمعية العلماء في تجديد العقيدة. فكيف - إذن - عملت جمعية العلماء على تجديد العقيدة؟ وما هي الأسس التي يقوم عليها منهجها؟ وإلى أي حد كان هذا المنهج منسجما مع الإطار المرجعي الإسلامي ومقتضيات الواقع الجزائري؟ وهل نجحت في ذلك ؟

جمعية العلماء ومنهجها في تجديد العقيدة:

العقيدة الإسلامية هي الأمور القطعية اليقينية التي ارتضاها المسلم وجزم بصحتها عن دليل واطمأن إلى مضمونها طمأنينة قلبية، بحيث صح الشك والريب محجوزا بحاجز الصدق واليقين. وإذا ما عقد عليها الإنسان قلبه

فلا بد من أن تكون من العمق والتمكن بحيث تمتزج بنفسه امتزاجا كاملا، وتصبح جزء منه. ومرجعا لكل سلوكياته وتصرفاته.

والعقيدة الإسلامية إذا تمكنت من القلب. ورسخت في الأعماق أثمرت ثمرات يانعة، وشحنت صاحبها بطاقات عجيبة. تتخطى اللذائذ والمنافع الشخصية إلى آمال وطموحات تحقق سموه الروحي، وكماله الإنساني وتحمله على السعي إلى الغايات السامية والأهداف البعيدة.

والتاريخ الإسلامي خير شاهد على هذه الحقيقة. حيث كان للعقيدة مجالها الواسع الذي تجلت فيه وآتت أكلها وأسعدت الإنسانية حينا من الدهر عندما خرجت ذلك الجيل القرآني الفريد[1]. في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم. والذي شكل – بحق – ظاهرة تاريخية ينبغي أن يقف أمامها المسلمون طويلا. لأنها ذات أثر حاسم في منهج التجديد الإسلامي.

وقد ظلت هذه العقيدة تمارس تأثيرها الإيجابي في حياة المسلمين خلال القرون الأولى عندما كانت حية صافية. ثم بدأ هذا التأثير يضعف شيئا فشيئا. وتوهجها يخفت رويدا رويدا في النفوس لما ضعفت صلة المسلمين بمصادر الهداية: الكتاب والسنة. وبدأت أهواء البشر تضفي عليها أشكالا غريبة وطقوسا مستحدثة. فأحاط بها ركام ضخم من البدع والخرافات حجبت عن الناس صفاءها وبساطتها. هذا على مستوى السواد الأعظم من العامة. أما على مستوى الخاصة فقد تحولت إلى جدل فلسفي عقيم يدور حول قضايا ومقولات كلامية جامدة معقدة[2]. لم تكن واردة عند الجيل الأول من الصحابة والتابعين. وبذلك فقدت هذه العقيدة فعاليتها الاجتماعية في حياة الأمة الإسلامية.

وقد دفعت هذه الحالة العلماء المجددين – على مر القرون – إلى بذل جهود محمودة في سبيل تنقيتها وتطهيرها مما طرأ عليها. وتجلية وجهها الحقيقي. ويندرج ذلك ضمن محاولات تجديد العقيدة الإسلامية الذي يعني إعادة إحيائها من جديد في نفوس المسلمين ببساطتها ويسرها وسماحتها، وربطهم المباشر بالقرآن والسنة دون وساطات بشرية. والقضاء على كل أشكال الخرافات والبدع والضلالات ليعود لهذه العقيدة دورها الإيجابي كما كانت في عهد السلف الصالح.

والإسلام هو الدين الوحيد من بين الأديان السماوية الذي أقر شرعية التجديد. وعده سنة من سنن الله الدائمة الفعل على مر العصور: " فكما يصدأ السيف فيحول الصدأ بينه وبين الفعل الخلاق. كذلك تصيب السنون المنظومات الفكرية. ومنها الأديان. بالبدع والخرافات والإضافات التي تحجب جوهر الدين فتعطل فيه الطاقات والفعاليات. وليس من كون الإسلام هو خاتم الرسالات. وحتى يكون صالحا لكل زمان ومكان كان التجديد فيه قانونا دائما "[3].

وقد أكد الرسول صلى الله عليه وسلم هذا الأمر في الحديث الشريف: "إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها "[4]. ويضطلع بمهمة التجديد هذه علماء الأمة الذين يفقهون أسرار الشريعة. ويدركون بثاقب أبصارهم حكمها ومقاصدها. ويحيطون بظروف عصرهم الذي يعيشونه. فيستطيعون بذلك أن يعرضوا مشكلات واقعهم على الكتاب والسنة ويكيفوا مستجدات الحياة مع أحكام الإسلام دون أن يفقدوها مقاصدها وأسرارها.

وقد وضعت جمعية العلماء المسلمين الجزائريين على رأس أولوياتها تجديد العقيدة الإسلامية في نفوس الجزائريين بتطهير دخائلهم مما علق بها من بدع وخرافات وأساطير تراكمت على مر الزمان بفعل رواسب عصور الانحطاط وواقع الاحتلال الفرنسي المظلم. وإعادة فعاليتها الاجتماعية لتكون المحرك الأساسي الذي يدفع الإنسان إلى ضرورة التخلص من واقعه البائس ومواجهة التحديات الداخلية والخارجية بعزيمة قوية وإرادة صلبة.

فقد كانت الجمعية تدرك الأهمية القصوى التي تكتسيها العقيدة الصحيحة القوية في حياة الأفراد والأمم. وتؤمن أن تجديد عقيدة الفرد الجزائري هي الخطوة الحاسمة والأساسية نحو تغيير جذري مثمر. لذلك ركزت على هذا الجانب تركيزا كبيرا. وخصصت له مساحة معتبرة في برامجها. وجندت له جهود رجالها الذين لم يتوانوا عن استغلال جميع ما أتيح لهم من وسائل وأساليب مشروعة لخدمة هذا الهدف. وقد تجلى ذلك بشكل واضح في الحملة الواسعة من الدروس المسجدية والخطب الجمعية. والمحاضرات العامة. والاحتفالات الدينية التي قادها العلماء في جميع الأماكن التي أتيحت لهم فيها فرصة الحركة والنشاط. بالإضافة إلى الكتابات والمقالات الصحفية الكثيرة التي كانت تملأ أعمدة صحف الإصلاح.

وقد تحددت هذه الرؤية حول مكانة العقيدة ودورها في عملية التجديد الحضاري واتضحت معالمها عند جمعية العلماء منذ تأسيسها عام 1931، يدل على ذلك ما ورد في أصول دعوتها التي تشرح فلسفتها في الإصلاح الديني وفيها أن :

- التوحيد أساس الدين. فكل شرك في الاعتقاد أو في الفعل - فهو باطل مردود على صاحبه.

- العمل الصالح المبني على التوحيد به وحده النجاة والسعادة عند الله. فلا النسب ولا الحسب ولا الحظ بالذي يغني عن الظالم شيئا.

- اعتقاد تصرف أحد من الخلق مع الله في شيء ما شرك وضلال. ومنه اعتقاد الغوث والديوان.

- بناء القباب على القبور، وقد السرج عندها لأجلها والاستغاثة بأهلها ضلال من أعمال الجاهلية ومضاهاة لأعمال المشركين. فمن فعله جهلا يعلم. ومن أقره ممن ينتسب إلى العلم فهو ضال، مضل.

– الأوضاع الطرقية بدعة لم يعرفها السلف. ومبناها كلها على الغلو في الشيخ، والتحيز لأتباع الشيخ وخدمة دار الشيخ وأولاد الشيخ إلى ما هنالك من استغلال وإذلال. وإعانة لأهل الإذلال والاستغلال. ومن تجسيد للعقول وإماتة للهمم وقتل للشعور وغير ذلك من الشرور "[5].

ويؤكد الشيخ عبد الحميد بن باديس رئيس جمعية العلماء هذه الحقيقة في قوله: " قد كانت وجهتنا الأولى في النقد الديني هي الاعتقادات. ولقد كان همنا الأول تطهير عقيدة التوحيد من أوضار الشرك القولي والفعلي والاعتقادي فإن التوحيد هو أساس السلوك، لذلك ابتدئ بـ " إياك نعبد " قبل " اهدنا " في فاتحة القرآن العظيم "[6].

وهذا المنهج الذي اتبعته جمعية العلماء في الاهتمام بالعقيدة وإحلالها مكان الصدارة في التجديد الديني والتغير الحضاري. ليس اجتهادا خاصا بها. بقدر ما هو امتداد لمنهج الأنبياء الكرام في تقرير العقيدة وإثبات حقيقة التوحيد في نفوس الناس. وتحريرهم من ظلمات الشرك والعبودية لغير الله: ﴿ ولقد بعثنا في كل أمة رسولا أن اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت﴾[7].

وهو أيضا اقتداء بالرسول صلى الله عليه وسلم. والذي كانت العقيدة هي قطب الرحى الذي دارت حوله دعوته خلال المرحلة المكية. حيث اعتنى بها القرآن عناية فائقة. وكان عمل النبي الكريم يكاد ينحصر في بناء النفوس وتنقيتها من شوائب الجاهلية وآثار الباطل. وتعميرها بمعاني التوحيد وإنارتها بنور الإيمان.

وجوهر هذا المنهج الذي رسمت جمعية العلماء معالمه في دعوتها يتمثل في تغيير نفس الإنسان الجزائري بتخليصها من ركام الأفكار والتصورات التي تكرس فيها مشاعر الميل إلى الركود والتكاسل والانحراف. وإحلال العقيدة الصحيحة والفكر النظيف والتصور السليم محلها وهو ما نعبر عنه بعملية الإفراغ ثم الملء. أو الهدم ثم البناء. وقد أشار إليها محمد البشير الإبراهيمي بقوله: "نهدم ونرفع الأنقاض ونبني ونعمر في آن واحد"[8].

وعملية الهدم والبناء. أو الإفراغ والملء كانت وسيلة القرآن في تغيير النفوس التي لوثتها الوثنية. ومسلك الرسول صلى الله عليه وسلم مع أصحابه. حينما كان يفرغهم من التصورات الجاهلية في الاعتقاد والسلوك. ويملؤهم بمعاني التوحيد. وبذلك فإن جمعية العلماء في تجديدها للعقيدة كانت امتدادا للتصور الإسلامي سواء في الهدف أو الوسيلة. ولا تختلف عنه إلاّ في إعادة صياغته من جديد. وتوظيفه حسبما يقتضيه الواقع الجزائري وروح العصر. ويقوم منهجها في تجديد العقيدة على عدة عناصر أساسية يمكن حصرها في :

الثورة على البدع والخرافات. ونقد مناهج المتكلمين والفلاسفة. واعتماد طريقة القرآن في تقرير العقيدة. ومقاومة الحركة التنصيرية والتيار الإلحادي. وفيما يلي محاولة لشرح معالم هذا المنهج بنوع من التفصيل. حتى تتضح لنا الصورة العامة له.

أولا: الثورة على البدع والخرافات. لقد كان شيوع البدع والخرافات وتفشي الضلالات في الدين تحديا خطيرا واجه جميع عمليات التغيير التي عرفتها الساحة الإسلامية منذ القديم. وقد كان ابن تيمية في زمنه صرخة مدوية في وجه البدع التي ظلت تتراكم يوما بعد يوم وأضحت تمثل خطرا حقيقيا على جوهر الدين. حيث تصدى للفكر العقدي الإسلامي وأخضعه للتمحيص والمراجعة الشاملة في سبيل تنقية عقائد الإسلام ومبادئه من كل دخيل. وعاد فعرض هذه العقائد صافية بسيطة كما بينتها آيات القرآن الكريم ووضحتها السنة النبوية الصحيحة. في إطار ضوابط تفسير النصوص التي أقرها علماء الإسلام الثقات. بعيدا عن كل تأويل. يقول محمد البشير الإبراهيمي. منوها بهذا الدور العظيم الذي قاد به ابن تيمية: " ولا علمنا فيهم مثالا في شجاعة الرأي العام أكمل من الإمام (أحمد بن تيمية)... فقد شنها حربا شعواء على البدع والضلالات. أقوى ما كانت رسوخا وشموخا. وأكثر أتباعا وشيوخا، يظاهرها الولاة القاسطون. ويؤازرها العلماء المتساهلون المتأولون "[9].

وعندما ظهرت حركة التجديد الحديثة في العالم الإسلامي. اهتمت اهتماما ملحوظا بتطهير العقيدة ومحاربة البدع والخرافات التي أصابت المجتمعات الإسلامية. ودعت إلى الرجوع إلى الإسلام في صفائه الأول حينما كانت العقيدة على عهد الرسول صلى الله عليه وسلم وخلفائه الراشدين صافية نقية. واتباع السلف الصالح في فهومهم وتطبيقاتهم لها.

كانت هذه الثورة على البدع والخرافات لتطهير الدين مبدأ هاما من مبادئ حركة التجديد الإسلامي الحديثة التي كان من أقطابها محمد بن عبد الوهاب والشوكاني. والأفغاني. ومحمد عبده. ورشيد رضا وغيرهم. يقول محمد عبده: " إن الإصلاح ينبغي أن يبدأ من الدين بتنقيته من الخرافات والبدع التي طمست على عقول المسلمين وكان سببا في تأخرهم حتى أصبحوا سخرية الأمم الأجنبية "[10].

وقد كان المجتمع الجزائري غداة ظهور حركة التجديد الإسلامي يعج بالخرافات والبدع والأوهام التي عششت في عقول أبنائه ووجدانهم. وأقامت لها الطرق الصوفية[11] المنحرفة نفوذا واسعا في نفوس العامة التي كفت تعود إليها في دينها ودنياها خاضعة مستسلمة: " وآل أمر الكثير من هذه الزوايا والطرق إلى إحداث وثنية في الإسلام ما أنزل الله بها من سلطان. وأصبح شيخ الطريقة أو المرابط... يتصف بأوصاف الربوبية. فهو الذي يعطي وهو الذي يقبض. وهو الذي يبسط وهو منبع كل خير ومصدر كل شر "[12]. ومما زاد من وطأة هذه الظاهرة على الجزائريين. تشجيع الاستعمار [13] لهذه الطرق واحتوائه لها. ومناصرته لمظاهر البدع التي تقيمها. حتى يكرس بها جهل الأمة وتخلفها.

وبذلك. تردت الحالة الدينية في الجزائر إلى أسفل الدركات. ولم يعد الإنسان الجزائري يختلف في معاناته وسقوطه عن الإنسان الجاهلي. على الرغم من اختلاف وجهي المقارنة بينهما. فقد كان الجهل مخيما بظلامه على

العقول، ولم تكن هناك أصنام تعبد. بل حل محلها أضرحة الأولياء التي يتبرك بها العامة، فيتمسحون بأعتابها، ويكتحلون بترابها، ويقدمون لها القرابين، ويتوجهون إليها بالأدعية والتوسلات. وكان هناك مشائخ الطرق الصوفية الذين يعتقد فيهم الشعب القدرة على إتيان الخوارق والاتصال بالله وتحقيق الآمال وإنجاح الأعمال. وإلى جانب ذلك كله كان هنالك حشد كبير من الأوهام والخرافات التي نزلت بالعقل إلى الحضيض وحجبت عنه حقائق الوجود، وأعمته عن رؤية واقعه المزري، والوعي بذاته وتمييز عدوه.

ولعل هذا الواقع المظلم هو الذي حدا بمبارك الميلي إلى وصف هذه الفترة الزمنية بالجاهلية الحاضرة بعد جاهلية عصر الوحي، بل إنه يذهب إلى أبعد من ذلك حينما يقرر أنه: " لا فرق بينهما في الجهل بما ينافي التوحيد، ولا في الابتلاء بالمبتدعين والدجالين، ولا في التبرك بالآثار احتماء من الأقدار، ولا في التقرب من الأحجار، والنفور من المرشدين الأخيار، ولا في عصيان منحلقهم وعبادة ما تحتوه، ولا في افتراق الكلمة والانقسام إلى شيع متعادية"[14].

والدارس لتاريخ الجزائر الحديث لا يستغرب هذا الوصف ولا أكثر منه ويستطيع أن يكتشف الحالة المزرية التي آل إليها الشعب الجزائري في ظل هذه البدع، وقد وفق أحد كتاب البصائر إلى حد بعيد في تصويره حين قال: "مضى على هذه الأمة البائسة أحقاب طوال كانت تتخبط في ظلام من الحيرة كثيف لا ترى في تلك الأجواء المدلهمة الحالكة إلاّ غيوما من الأوهام متراكمة، وسحبا من الخيالات منتشرة... لا تدري وسيلة تقربها إلى ربها غير الفزع إلى سكان القبور ومستعمري الأضرحة، وإذا شعرت بضر مسها هرعت إلى الجدران المتداعية والأنقاض البالية، والمياه المتحجرة في النوى والحفائر[15] وألوان شتى من الأحجار والأشجار والجذوع والتماثيل داعية لها أن تكسب ما بها من ضر، تاركة الاهتداء بكتاب ربها الذي أضحى مقصورا على التعاويذ والرقيات "[16].

وقد أدركت جمعية العلماء خطورة هذا الظاهرة واستفحالها بين العامة الذين كانوا شديدي التمسك بها لاعتقادهم أنها من صميم الدين، مما ترك آثارا سيئة للغاية في المجتمع الجزائري. ويصف الإبراهيمي عمق المأساة التي طبعت الواقع الجزائري في ظل هيمنة الطرق الصوفية عليه بقوله: " إن هذه البدع والمنكرات التي يريد الإصلاح أن يكون حربا عليها هي أمور قد طال عليها الأمد وشاب عليها الوالد، وشب عليها الولد، وهي بعد شديدة الاتصال بمصالح ألفها الرؤساء حتى اعتبروها حقوقا لهم، وأنس بها العامة حتى اعتبروها فروضا عليهم"[17].

وبما أن الطرق الصوفية المنحرفة هي التي كانت قائمة على هذه الموجة من الأوهام والأضاليل، تغذيها وتتلقح عنها، وتحرص على إبقائها وامتدادها فقد عدتها الجمعية هي: " علة العلل في الإفساد، ومنبع الشرور، وأن كل ما هو متفش في الأمة من ابتداع في الدين، وضلال في العقيدة، وجهل بكل شيء، وغفلة عن الحياة وإلحاد في الناشئة، فمنشؤه من الطرق "[18].

لذلك عملت الجمعية – منذ تأسيسها – على تشديد القبضة على هؤلاء المبتدعة، وتسفيه معتقداتهم في جملة منظمة قوية. بعد أن كان العلماء – قبل وجود الجمعية – يحاربون هذه الظاهرة بجهود فردية متفرقة[19]. وكان شعارها في ذلك حديث الرسول صلى الله عليه وسلم أن كل محدثة في الدين بدعة وكل بدعة ضلالة[20]. وقد جاء في البند الأول من البرنامج الذي سطره المجلس الإداري للجمعية بعد تأسيسها مباشرة مايلي: " تنظيم حملة جارفة على البدع[21] والخرافات والضلال في الدين بواسطة الخطب والمحاضرات ودروس الوعظ والإرشاد في المساجد والأندية والأماكن العامة والخاصة، حتى في الأسواق والمقالات في جرائدنا الخاصة التي أنشأناها لخدمة الفكرة الإصلاحية "[22].

ولعل هذه الحملة الواسعة والشديدة التي قادتها جمعية العلماء ضد البدع هي التي أشعلت فتيل الصراع بين رجال الإصلاح وزعماء الطرق الصوفية[23] الذين هزتهم بعنف صيحة العلماء فأحسوا بنفوذهم يتقلص وأركان زواياهم تتقوض وسلطانهم ينهار رويدا رويدا تحت ضربات رجال الإصلاح.

وقد شهدت السنوات التي تلت تأسيس الجمعية حربا ضروسا استمات خلالها العلماء في الدفاع عن صفاء العقيدة ونقائها، ومحاربة كل البدع التي أفسدتها، وتفاني رجال الطرق الصوفية في الذود عن نفوذهم العريض وحماية سلطانهم الواسع الذي كانوا يستمدونه من غفلة الناس وجهلهم. وسجلت الصحف التي كانت تصدر خلال هذه المرحلة صور الصراع وبخاصة أثناء سنتي 1932، 1933، التي عرفت تصاعدا في درجات المواجهة وتراشقا صحفيا عنيفا بين الفريقين وانتقادات متبادلة.

وكانت من جملة الشبهات التي ركز عليها رجال الطرق الصوفية لتضليل العامة ورد هجمات المصلحين أنه: لو كان ما نحن عليه باطلا لأنكره العلماء المتقدمون قبل أن ينكره هؤلاء" العصريون "[24]، لكن العلماء المتقدمين – في زعمهم – عايشوا هذه البدع ولم ينكروها، ورأوها وسكتوا عليها ورضوا بها وتداولتها الأجيال. مما يدل على أنها لا تعارض الشرع ".

وقد تناول الشيخ عبد الحميد بن باديس[25] هذه الشبهة ورد عليها في هدوء ومنطق علمي مؤيد بالحجج القوية والشواهد التاريخية، وراح يتتبع سيرة العلماء المجددين ومواقفهم المنكرة للبدع والخرافات على مر العصور. فاستهل رده بذكر الإمام القشيري (ت 465 هـ) من أهل القرن الخامس، ثم الإمام أبي بكر الطرطوشي المالكي (ت 560 هـ) من أهل الخامس والسادس الهجريين، وأتبع ذلك بذكر الإمام أبي حيان الأندلسي (ت 745 هـ) من أهل السابع والثامن الهجريين، ثم تحدث عن الإمام أبي إسحاق الشاطبي المالكي (ت 790 هـ) من أهل القرن الثامن الهجري، ثم ذكر الإمام القلصادي المالكي (ت 891 هـ) من أهل القرن التاسع، وأتبعه بذكر الشيخ عبد الرحمن الأخضري الجزائري (ت 953 هـ) الذي عاش في القرن العاشر، ثم أشار إلى الشيخ عبد الكريم الفكون القسنطيني

(ت 1073 هـ) من أهل القرن الحادي عشر الهجري. وختم رده بذكر الشيخ محمد العروسي الذي عاش في القرن الثالث عشر[26].

ويعقب الشيخ ابن باديس بعد هذا كله على أن عصور الإسلام كلها لم تخل من قائم لله بحجة[27]. ولم يغب فيها صوت الحق. ولا يضير العلماء المصلحين بعد ذلك أن الفساد قد غلب والبدع قد طفت على السطح فحجبت أصوات الحق بسبب جهل عامة المسلمين وحكامهم، وجمود أغلب علمائهم. وهذا ينقض دعوى رجال الطرق الصوفية. ويسفه حجتهم. ويقيم الدليل على أن ما يأتونه من أعمال منكر وباطل.

وقد شغلت هذه المعارك الصحفية [28] الناس مدة من الزمن. غير أن كفتها ما لبثت أن رجحت للجمعية، حيث استطاع العلماء بما أوتوا من علم واسع وحجة قوية. وقدرة على الإقناع. وهدوء في الحوار والمجادلة المستندة إلى الكتاب وصحيح السنة أن يكتسحوا الساحة ويقهروا رجال الطرق الصوفية الذين تراجعوا. وفقدوا امتيازاتهم. وانفضت من حولهم جموع الشعب التي كانت تقصدهم من كل حدب وصوب.

وقد رابطت الجمعية على هذا الثغر لمدة طويلة. وظلت تذود عن حياض العقيدة الصحيحة. وتكيل الضربات للمبتدعة والدجالين لاعتقادها أن تجديد العقيدة وحمايتها مما يلحق بها من بدع وخرافات هي وظيفة من أهم وظائف علماء الإسلام الذين كانوا على مر العصور حربا عليها: " وكانوا أيقاظا لكل حدث يحدث في الإسلام وكانوا كلما رأوا شبح بدعة خفوا إلى إزالتها. وكلما أحسوا بضلالة ومنكر في الدين بادروا إلى تغييره بالفعل والقول. يجسم لهم الاحتياط الصغائر فيعاملونها معاملة الكبائر لا يتساهلون ولا يترخصون سدا لذرائع الفتنة والضلال "[29].

وعندما يغفل العلماء عن أداء هذه الوظيفة. ويتساهلون في حرب المنكر ينشط أهل الابتداع. ويتعرض جوهر الدين للتشويه والتحريف: " فإذا قصر أهل الحق في الدعوة إليه ضاع الدين. وإذا لم يحموا سننه غمرها المبدع. وإذا لم يجلوا محاسنه علتها الشوائب فغطتها. وإذا لم يتعاهدوا عقائده بالتصحيح داخلها الشك ثم دخلها الشرك "[30].

وكان طبيعيا أن يؤتي هذا الجهد التجديدي الجبار الذي ساندته الإرادة المخلصة والإيمان القوي بالمبدأ والكفاءة العلمية أكله. وأن تظهر ثماره يانعة في المجتمع الجزائري. حيث نجحت الجمعية في القضاء على معظم البدع التي كانت فاشية بين الناس: " كبدع المساجد. وبدع الجنائز. وبدع المقابر. وبدع الحج. وبدع الاستسقاء. وبدع النذور "[31]. وتمكنت من توجيه ضربة قوية إلى رجال الطرق الصوفية المنحرفة الذين انكشفت عوراتهم. وسقطت هيبتهم. وانفض الناس حولهم. كما نجحت أيضا في تحرير الفرد الجزائري من أسر الخرافات والأوهام. وإبدالها بالعقلية الأسطورية المتخلفة. ذهنا متفتحا متنورا وعقيدة صحيحة تدفعه إلى العمل الصالح والتغيير الواعي المثمر. يقول الإبراهيمي موضحا ذلك: "ونجحت الجمعية... نجاحا جليا مشهودا ظهرت آثاره للعيان... في تصحيح عقائد

الأمة الجزائرية وتطهيرها من شوائب الشرك القولي والعملي التي شابتها. فصحت العقائد وصحت لصحتها الإرادات والعزائم"[32].

ومما يؤكد ذلك، أن جمعية العلماء بعد مرور حوالي خمسة عشر عاما من تأسيسها خففت من وطأة الهجوم العنيف الذي استهدفت رجال الطرق والبدع الدينية والأوهام التي كانوا يروجون لها. بعد أن تبين لهم أن أكثر القلاع التي كان المشعوذون يحتمون بها ويستغلون من خلالها العامة الساذجة قد يقول. الإبراهيمي موجها حديثه إلى وعاظ جمعية العلماء الذين سيتولون إلقاء الدروس خلال شهر رمضان المعظم وذلك عام 1951: " وعليهم أن يجتنبوا الحديث في مثارات الفتن. وفي البدع التي فرغت جمعية العلماء منها. فقد ضعف شأنها وفي إعادة الحديث عليها تقوية لها وإحياء"[33].

ثانيا: نقد مناهج المتكلمين والفلاسفة

وكما ثارت جمعية العلماء على البدع والضلالات التي حجبت صفاء العقيدة الإسلامية وأذهبت منها الفعالية والقوة، كذلك كان موقفها من المتكلمين والفلاسفة الذين تناولوا العقيدة من الناحية العقلية ،وأخضعوها للأقيسة المنطقية ،وعملوا على تحكيم العقل في الأمور الغيبية التي لا قدرة له عليها. وشغلوا أنفسهم بمسائل لم تكن واردة عند الجيل الأول من الصحابة: كمسألة الذات والصفات ومسألة خلق القرآن. والبحث في جزئيات الحياة الآخرة. وهل الجنة والنار مخلوقان سابقا أم أنهما ستخلقان. وفي العرش والكرسي وأيهما أقدم. وهل يرى الله في الآخرة أم أن ذلك مستحيل. ومسألة الآيات المتشابهات كالاستواء على العرش. ونسبة الوجه واليد والإتيان والنزول إلى الله"[34].

هذه المسائل الشائكة وغيرها كثير هي التي تناولها علم الكلام[35]. وقد أثارت جدلا عنيفا بين المتكلمين والفلاسفة. ومعارك كلامية كبيرة. وصار همهم الأول التفنن في إيجاد أنواع الجدل وطرائق الاستدلال العقلية لنقض حجج خصومهم وإثبات صحة آرائهم. وبإتساع هوة الخلاف بين المتكلمين اتسعت الشقة بينهم وتفرقوا شيعا وأحزابا. وشهدت الساحة الإسلامية ميلاد مجموعة كبيرة من الفرق التي تركت بصماتها في تاريخ الفكر الفلسفي الإسلامي، ومنهم الأشاعرة والمعتزلة والشيعة والجهمية والخوارج والمرجئة والقدرية والجبرية ومدرسة أهل الحديث[36].

ومما لا شك فيه أن منهج الفلاسفة والمتكلمين في تناول العقيدة قد أثر فيها تأثيرا عميقا، وأبعدها عن مجالها الحقيقي الذي هو النفس البشرية إلى مجال المماحكات اللفظية والجدالات الفلسفية. فبعد أن كانت شعورا حي يغمر الإنسان فيوجه طاقاته نحو الخير والصلاح ويملأ جوانبه بالرغبة في الله والرهبة منه والطمع في جزائه والخوف من عقابه. وبعد أن كانت دافعا إلى تعمير الأرض والجهاد لتخليص العباد من العبودية لغير الله. تحولت إلى مقالات

فلسفية جامدة يتبادلها الخصمان. ليس فيها ما يثير الوجدان أو يصلح الأخلاق أو يهذب السلوك أو يسمو بالنفس أو يطهر القلب من المعاصي أو يحث على الخير. مما جعل العقيدة تفقد حيويتها وفعاليتها وسموها في ذلك الوسط الجاف الذي يعطي الأولوية للاستدلال العقلي.

وهذا أحد الأسباب الذي جعل العقيدة يختلف تأثيرها في الأجيال اللاحقة على تأثيرها في الجيل القرآني الأول الذي أخذها عن الرسول صلى الله عليه وسلم بأصولها القرآنية. وفهمها وفق المعهود من أساليب العرب في كلامهم. فآمن بالله الواحد الأحد المنزه عن الشرك. وبأنبيائه وبختام رسله وبالحساب في حياة أخرى. ولم يفكر الصحابة في جزئيات هذه العقائد. ولم يتعرضوا لماهيتها. بل: " صرفوا جهودهم إلى المسائل العملية فانتجوا فيها فكرا تشريعيا عمليا رائعا. وحققوا انتصارات إسلامية عظيمة في الميادين الداخلية والخارجية. حيث نقلوا الإسلام إلى العالم فهدوا به أمما وشعوبا ورفعوا راية الحق والعدل والخير والسلام والتوحيد في بلاد شاسعة"[37].

فلما انتقلت العقيدة إلى التنازع الكلامي والجدل العقلي بتأثير طلائع الثقافات الأجنبية التي دخلت المجتمع الإسلامي ودفعت المفكرين المسلمين إلى الخوض في الحديث في جزئيات العقائد الإسلامية. اهتز الإيمان في القلوب. وتزعزع في النفوس. ولم تعد ذلك التيار الحي المتوثب الذي يوجه الفرد ويسيطر على سلوكه. وضعف تأثيرها في الفرد المسلم. فتبع ذلك ضعف عام في الأسرة وفي المجتمع. وفي كل جانب من جوانب الحياة العامة. وبخاصة في القرون الأخيرة حتى أصبحت الأمة عاجزة عن النهوض بتبعاتها والاضطلاع بمسؤولياتها الحضارية. وفقدت فعاليتها الاجتماعية.

ومما لاشك فيه أن علماء الجمعية قد اطلعوا على ما خلفه المتكلمون والفلاسفة من مباحث في العقائد الإسلامية. كما وقفوا على البصمات السود التي تركتها النزاعات والخلافات الفلسفية الكلامية في تاريخ الأمة الإسلامية. فتبين لهم أن تجديد العقيدة يتطلب منهم تجاوز كل ما تمخض عن هذه الحركة الفكرية من إنتاج عقلي فلسفي. والاتصال المباشر بالكتاب والسنة. والاعتماد على طريقة السلف الصالح في فهم العقيدة.

وانطلاقا من هذا المبدأ انتقد علماء الجمعية مناهج المتكلمين في التعامل مع العقيدة. وحاولوا من خلال جهودهم في تجديدها أن يكشفوا سلبيات هذه الطرائق الفلسفية. ويبينوا ضررها على المسلمين وأثرها السيئ في عقائدهم. فقد عزا عبد الحميد بن باديس انتشار الجهل بين المسلمين. وعجز الطلبة – في القرون المتأخرة – عن استيعاب العقائد الإسلامية إلى الاعتماد على علم الكلام في التعليم مع كل ما يتضمن من مصطلحات غامضة ومناقشات فلسفية معقدة: " أما الأعراض عن أدلة القرآن والذهاب مع أدلة المتكلمين الصعبة ذات العبارات الاصطلاحية فإنه من الهجر لكتاب الله وتصعيب طريق العلم إلى عباده، وهم في أشد الحاجة إليه "[38].

وهو يرى أن أسلم طريق لأخذ العقيدة هو تلقينها للمسلمين من القرآن الذي بسطها وقررها من العقل والنفس. بدل اللجوء إلى علم الكلام الذي لا يجدي نفعا في هذا المجال: "بسط القرآن عقائد الإيمان بأدلتها العقلية القريبة القاطعة فهجرناها وقلنا: تلك أدلة سمعية لا تحصل اليقين وأخذنا في الطرائق الكلامية المعقدة وإشكالاتها المتعددة واصطلاحاتها الصعبة مما يصعب أمره على الطلبة فضلا عن العامة "[39].

وينحو الإبراهيمي النحو نفسه، حين يقرر أنه مما يتصل بأمراض المسلمين علم الكلام الذي شغل الناس عن القرآن والسنة الصحيحة، وأدخلهم في متاهات الاستدلال العقلي الذي أورثهم ضعف وفساد الأخلاق والأعمال: " إن هذه القواعد الجافة التي لا صلة بينها وبين الناس إنما تنفع في الصناعات الدنيوية. أما في الدين فإنها لا تغني غناء، وقد أفسدته منذ أن أصارها الناس عمدة في فهمه حتى ضعف إيمانهم وضعفت تبعا له إرادتهم وأخلاقهم. وكيف يفلح من يعدل في تفهم الإيمان عن الآيات المتقدمة إلى قولهم إن الإيمان هو التصديق وأن النطق شرط أو شطر فيه... إلى آخر القائمة؟ وكيف يكون مؤمنا (حقا) من يبني إيمانه على هذا الجرف الهاري؟ "[40]. بل إنه يرى أن معرفة علم الكلام وتعلمه يدخل في باب إعنات النفس وتضييع الوقت فيما لا يجدي[41].

ولعل الإبراهيمي يعد من أكثر علماء الجمعية اهتماما بموضوع علم الكلام وانتقادا لمناهج المتكلمين. حيث تناول هذه القضية بالبحث والتحليل في مبحث تطرق فيه إلى أسباب تفرق المسلمين وعزاه بشكل عام إلى ظهور علم الكلام ونشوء التعصب المذهبي الفقهي وانتشار الطرق الصوفية.

فهو يرى أن علم الكلام إنما دخل الفكر الإسلامي عن طريق الفلسفة اليونانية. وذلك بعد اتساع الفتوحات الإسلامية ونشاط حركة الترجمة. فهذه الفلسفة هي التي أثارت قضية البحث في الإلهيات على الطريقة العقلية الصرفة بما غذت به: " المتكلمين من الأنظار المختلفة وأمدتهم به من طرائق الجدل وقوانينه "[42].

والمتتبع لنشأة علم الكلام يجد أن ظهوره أول الأمر كان يهدف إلى مواجهة الغزو الفكري الذي مارسته الفلسفات الدخيلة ضد العقائد الإسلامية. حيث ابتدت مجموعة من علماء المسلمين لرد الشبهات عن الإسلام مستخدمين في ذلك قواعد الفلسفة اليونانية في الجدل والمنطق وتحكيم العقل، ولكنهم ما لبثوا أن انساقوا وراء هذه الوسائل حتى تورطوا في مسائل التأويل وتمجيد الأحكام العقلية على حساب النصوص النقلية. يقول الإبراهيمي: "وغلت طوائف أخرى في تمجيد العقل واستشرف إلى ما وراء الحدود المحددة له، وتسامى إلى الحظائر الغيبية فتشعبت به السبل عن الحق في معرفة الله وتوحيده. ونجمت لذلك ناجمة علم الكلام وما استتبعه من جدل وتأويل وتعطيل، وتشابهت السبل على عامة المسلمين لكثرة هذه الطرائق، فكان هذا التفرق الشنيع في الدين أصوله وفروعه "[43].

وإذا كان بعض الدارسين يرى أن علم الكلام قد أدى خدمة جليلة في زمنه للعقيدة الإسلامية عندما حفظها " من الشرك والانحرافات الخطيرة وغلبة العقلية الخرافية وإنكار دور العقل في فهم النصوص والكشف عن منطقها الداخلي" [44]. وأن إنكار دوره الإيجابي في تاريخ الفكر الإسلامي خطأ واضح فإن الإبراهيمي يرى أنه كان سببا هاما من جملة الأسباب التي فرقت المسلمين بما أثاره من قضايا الإلهيات والعقائد.

وفي ضوء المراجعة التي قام بها الإبراهيمي للتراث الحضاري الإسلامي خرج بنتيجة مفادها أن الفكر الإسلامي قد خسر بوجود علم الكلام أكثر مما ربح، لأنه شغل نخبة هامة من علماء الإسلام الأفذاذ. وصرف جهودهم إلى الجدل الفارغ والمناظرات العقيمة التي لا تسفر في كل الأحوال عن منتصر أو منهزم: " لو كان هذا العلم المستحدث ذا قواعد طبيعية لا تنقض كقواعد الحساب أو الهندسة مثلا لخف ما يلقى الناس في تعلمه من عناء، ولكننا رأينا تلك القواعد تتهاوى في المناظرات القولية أو القلمية كفقاقيع الماء فلا يكاد يبني الباني حتى يتبرى له هادم ينقض ما بنى ويتبر ما علا "[45].

وتمنى لو أن هؤلاء العلماء استغلوا ذكاءهم وعبقريتهم في ميادين علمية أخرى لزاد ذلك في الفكر الإسلامي تراثا عظيما: " ويحبب لو أن تلك الجهود التي تفرقت على الكلام تألفت على جهة أخرى لفتحت في العلم فتحا أغر زاهرا ولتعجلت به الفخر للإسلام وأهله "[46]. وهو يأسف لضياع جهود العلماء المسلمين في مباحث علم الكلام فيقول: " واحسرتاه على ذلك الذكاء الذي كانت تكاد تشف له حجب الغيب. ذكاء أبي بكر الباقلاني وفخر الدين الرازي. وأبي الهذيل وابن المعلم. وقدضاع فيما لا تعود على الإسلام منه عائدة ولا تنجر منه فائدة "[47].

وانطلاقا من اقتناعه الراسخ لهذا العلم الذي انقرض وأصبح بمناهجه ومصطلحاته ونتائجه مواد متحفية لا قيمة لها ولا تأثير في فكرنا المعاصر. فقد انتقد بشدة تدريسه في الكليات الإسلامية. وعاب على المسؤولين عن التعليم تضييع أوقات الطلبة في اجترار هذا التراث الذي لم يعد هناك سبب لإحيائه وشغل الأذهان به. وتجديد الخلافات التي مزقت وحدة المسلمين: " ومن المحزن أن دراسة علم التوحيد حتى في كلياتنا (الراقية) كالأزهر والزيتونة لا تزال جارية على تلك الطرائق وفي تلك الكتب. ولا تزال تقرر فيها تلك الآراء ولا تزال تذكر فيها أسماء تلك الفرق التي لم يبق لها وجود. ويستعرض سيدنا المدرس تلك الآراء ثم يدحضها ثم يقيمها ثم ينقضها. وتقطع أوقات الطلبة المساكين في ذلك. ويا ضيعة الأعمار "[48].

وكان الأولى بهذه الكليات – في نظره – أن تطوي صفحات تاريخ علم الكلام ومعاركه. وتلتفت إلى عصرها الحديث فتسايره بمواجهة الفلسفات المادية الحديثة التي غزت ديار المسلمين. وشككت في عقائدهم وبلبلت أفكارهم. وأن تعود إلى الأصول الأولى للإسلام التي هي الكتاب والسنة فتبني عليها معتقداتها وأفكارها وتنطلق

منهما لتحدد موقعها في هذا العالم الذي تتصارع فيه الأفكار والنظريات. لتثبت جدارة العقيدة الإسلامية بالبقاء، وقوتها وفعاليتها في ممارسة وجودها: " أما الشبهات التي يوردها كل يوم ملاحدة العصر ومبشرو المسيحية على الإسلام، ويفتنون بها العلماء فضلا عن العوام. فإن كلياتنا (العلمية الدينية) ومدرسيها لا يعيرونها أدنى اهتمام. ولا يعمرون بها وقت الطلبة. فيا للفضيحة"[49].

ولم يكن الإبراهيمي هو أول من أدرك خطورة إحياء علم الكلام وآثاره السلبية في تجديد الخلافات التاريخية بين المسلمين اليوم. فقد سبقه إلى ذلك عبد الرحمن بن خلدون حينما أكد أن علم الكلام قد استنفد أغراضه ولم تعد للأمة حاجة إليه. وقرر أن: " الملحدة والمبتدعة انقرضوا والأئمة من أهل السنة كفونا شأنهم فيما كتبوا ودونوا. والأدلة العقلية إنما احتاجوا إليها حين دافعوا ونصروا. وأما الآن فلم يبق منها إلاّ كلام تنزه الباري عن كثير إلمامه وإطلاقه "[50].

وهذا الخط الفكري – في الحقيقة – هو امتداد لمواقف أهل السنة والجماعة ومسايرة للتيار السلفي الذي شكل جبهة معارضة لعلم الكلام منذ نشأته. ويبدو ذلك واضحا فيما أثر عن الإمام مالك بن أنس، والشافعي، وأبي حنيفة، وأحمد بن حنبل[51]. في معارضتهم لتعاطي علم الكلام والخوض في مسائله.

وكانت جمعية العلماء تتبنى مذهب الإمام مالك في الفقه والعقيدة، والذي يقوم على الإيمان بما جاءت به نصوص الكتاب والسنة متجنبا التأويل والجدل الذي تستعمل فيه البراهين العقلية. وأوضح دليل على ذلك مقولته المشهورة في الرد على من أثار إشكالية الاستواء والعرش في قوله تعالى: ﴿ على العرش استوى ﴾[52]. حيث قال: " الاستواء منه معلوم، والكيف منه، غير معقول، والسؤال عن هذا بدعة، والإيمان به واجب "[53].

اعتماد منهج القرآن والسنة في تقرير العقيدة

وفي ضوء هذا التصور الإسلامي الواضح الذي يرفض البدع والخرافات ويتجاوز المناهج الكلامية والفلسفية، عملت جمعية العلماء على تجديد العقيدة من خلال العودة المباشرة إلى القرآن والسنة باعتبارهما المصدرين الأساسيين اللذين بسطا العقائد الإسلامية وأوضحا معالمها وبينا أسسها.

فقد بسط القرآن العقيدة الإسلامية معتمدا على لفت الأنظار إلى ملكوت السماوات والأرض، وإيقاظ العقول للتفكير في آيات الله، وتنبيه الفطر إلى ما غرس فيها من شعور بالتدين، وإحساس بوجود قوة كبرى أحدثت هذا العالم.

وهذا المنهج على بساطته ويسره هو الذي سلكه الرسول صلى الله عليه وسلم في المجتمع الجاهلي، وظل قائما عليه حتى أنابت النفوس إلى ربها واستجابت القلوب لنداء الفطرة فأسلمت وجهها لله، وعلى هدي هذا المنهج أيضا تربى الصحابة رضوان الله عليهم. فلم يكونوا يتعمقون في مسائل العقائد، ولم يجنحوا إلى تأويلها تأويلا بعيدا،

وكانوا يقفون في تفسير آيات الصفات عند ظاهرها دون تمثيل ولا تشبيه ولا تأويل. كما كانوا يكتفون في تبيان أصول العقائد الإسلامية وإثباتها بالأدلة القرآنية وفق المنهج النصي الذي يتبع العقل فيه النقل. وساروا على ما سار عليه الرسول صلى الله عليه وسلم من الاهتمام بما أمر الله سبحانه وتعالى به. وترك ما نهى عنه. فكان اهتمامهم موجها إلى الأحكام العملية ولم يتعرضوا لشيء من الأصول الاعتقادية.

وقد تحدث عبد الرحمن بن خلدون عن عقيدة السلف الصالح واكتفائهم بما ورد في القرآن وما أثر عن نبيه. وعدم خوضهم فيما دون ذلك فقال: " وذلك أن القرآن ورد فيه وصف المعبود بالتنزيه المطلق الظاهر الدلالة من غير تأويل في آي كثيرة وهي سلوب كلها وصريحة في بابها فوجب الإيمان بها ووقع في كلام الشارع صلوات الله عليه وكلام الصحابة والتابعين تفسيرها على ظاهرها ثم وردت في القرآن آي أخرى قليلة توهم التشبيه وقضوا بأن الآيات من كلام الله فآمنوا بها ولم يتعرضوا لمعناها ببحث ولا تأويل وهذا معنى قول الكثير منهم (اقرؤوها كما جاءت) أي آمنوا بأنها من عند الله ولا تتعرضوا لتأويلها ولا تفسيرها لجواز أن تكون ابتلاء فيجب الوقف والإذعان له "[54].

ويؤكد المقريزي ذلك حين يقرر أن الصحابة رضي الله عنهم لم يؤثر عن أحدهم

- على كثرتهم - أنه سأل الرسول صلى الله عليه وسلم عن آيات الصفات ولم يكونوا يفرقون بين آيات ظاهرها التشبيه وأخرى ظاهرها التنزيه بل كانوا يقبلون كل ما جاء به القرآن لأنه حق وصدق: " ومن أمعن النظر في دواوين الحديث النبوي ووقف على الآثار السلفية علم أنه لم يرد قط من طريق صحيح ولا سقيم عن أحد من الصحابة على اختلاف طبقاتهم وكثرة عددهم أنه سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم مما وصف الرب سبحانه به نفسه الكريمة في القرآن الكريم وعلى لسان نبيه محمد عليه الصلوات والتحيات بل كلهم فهموا معنى ذلك وسكتوا عن الكلام في الصفات. نعم. ولا فرق أحد منهم بين كونها صفة ذات أو صفة فعل وإنما أثبتوا له تعالى صفات أزلية من العلم والقدرة والحياة والإرادة والسمع والبصر والكلام والجلال والإكرام والجود والإنعام والعز والعظمة وساقوا الكلام سوقا واحدا... ولم يكن عند أحد منهم ما يستدل به على وحدانية الله وعلى إثبات نبوة محمد عليه الصلاة والسلام سوى كتاب الله ولا عرف أحد منهم شيئا من الطرق الكلامية ومسائل الفلسفة فمضى عصر الصحابة على ذلك "[55]. وهذا المنهج السلفي هو الذي اعتمدته جمعية العلماء في تلقين العقيدة منذ تأسيسها.

فقد اتبع علماؤها الطريقة السلفية في تعليم أصول العقائد الإسلامية. وكانوا يستدلون عليها بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية الصحيحة أسوة بالنبي صلى الله عليه وسلم في تربية أصحابه. واقتداءا بسيرة السلف الصالح في الاعتقاد. يقول الإبراهيمي في تصديره لكتاب "العقائد الإسلامية" متحدثا عن منهج جمعية العلماء في تدريس العقيدة: " فمن مبادئها التي عملت لها بالفعل لزوم الرجوع إلى القرآن في كل شيء لاسيما ما يتعلق بتوحيد الله، فإن

الطريقة المثلى هي الاستدلال على وجود الله وصفاته وما يرجع إلى الغيبيات لا يكون إلا بالقرآن. لأن المؤمن إذا استند في توحيد الله وإثبات ما ثبت له ونفي ما انتفى عنه لا يكون إلا بآية قرآنية محكمة "[56].

وكان حاديها في ذلك أن في الكتاب والسنة الغنى عن كل مصدر آخر لمعرفة الله عز وجل وإثبات توحيده وصفاته وأسمائه الحسنى. وأن طريقة القرآن في تقرير العقيدة لا تعادلها طريقة أخرى في بساطتها وعفويتها وحسن مدخلها إلى النفوس. على عكس ما هو شائع في طرق المتكلمين من إجهاد للعقل وإعنات للفكر: " فتوحيد الله مقرر في القرآن بأجلى بيان وأكمل برهان وصفاته لا يطمع طامع أن يأتي في إثباتها بأكمل مما أتى به القرآن. وطريقة القرآن في التنزيه أقوم طريقة وقد جرى عليها الصحابة فكانوا أكمل الناس توحيدا. مع أنهم لا يعرفون الجوهر والعرض. وهل يبقى زمانين. ولا الكم ولا الكيف بمعانيها الفلسفية الدقيقة "[57].

وسيرة السلف الصالح أوضح دليل على ذلك. فقد كانوا أئمة في الهدى والتقى والصلاح وكانوا العصبة الطيبة التي اختارها الله لتحمل مسؤولية إقامة أول مجتمع إسلامي نموذجي في العالم. فضربوا أروع الأمثلة في الكفاءة والأمانة. مع أنهم لم يخوضوا في مسائل علم الكلام والفلسفة. ويؤكد الإبراهيمي ذلك قائلا: " أقام سلفنا الصالح دين الله كما يجب أن يقام. واستقاموا على طريقته أتم استقامة. وكانوا يقفون عند نصوصه من الكتاب والسنة، لا يتعدونها ولا يتناولونها بالتأويل. وكانت أدواتهم لفهم القرآن، روح القرآن وبيان السنة ودلالة اللغة والاعتبارات الدينية العامة. ومن وراء ذلك فطرة سليمة وذوق متمكن ونظر سديد وإخلاص غير مدخول واستبراء للدين قد بلغ من نفوسهم غايته. وعزوف عن فتنة الرأي وفتنة التأويل "[58].

وكان الشيخ عبد الحميد بن باديس من أبرز علماء الجمعية في اتباع هذا المنهج. ومن أشدهم تمسكا به. ومن أكثرهم اهتماما بترسيخه في العقول والقلوب. لأنه كان يؤمن أن القرآن قادر بما فيه من الأدلة القوية والشواهد المؤيدة التي تقنع العقل وتطمئن النفس على إصلاح النفوس التي انحرفت وزاغت. وتطهير القلوب التي أعمتها المعاصي وغطى عليها الجهل.

وكان يدعو العلماء المسلمين الذين شغلهم علم الكلام، وشغفوا بطرق الاستدلال العقلي أن يستطلعوا معالم العقيدة من القرآن الكريم ويستنبطوا أدلتها الماثلة في سوره وآياته. ويبدو أن الاقتناع بضرورة أخذ العقيدة من القرآن والسنة كان شعورا متمكنا في أعماقه منذ سن مبكرة بشهادة الإبراهيمي الذي يقول: " والإمام رضي الله عنه كان منذ طلبه للعلم بتونس قبل ذلك – وهو في مقتبل الشباب – ينكر بذوقه ما كان عليه مشائخه من تربية تلامذتهم على طريقة المتكلمين في العقائد الإسلامية، ويتمنى أن يخرجهم على الطريقة القرآنية السلفية في العقائد يوم يصبح معلما "[59].

وقد طبق هذا المنهج الذي آمن به عملنا عندما تصدى للتعليم في الجامع الأخضر بقسنطينة فلقن طلبه أصول العقائد الإسلامية كما بسطها القرآن الكريم ووضحتها السنة الشريفة. وظل على هذه الحال طيلة سبع وعشرين سنة تخرج أفواج المتعلمين على هذه الطريقة السلفية ويبني عقائدهم كما كان يفعل الرسول صلى الله عليه وسلم. يقول الإبراهيمي: " وقد بلغه الله أمنيته فأخرج للأمة الجزائرية أجيالا على هذه الطريقة السلفية قاموا بحمل الأمانة من بعده ووراءهم أجيال أخرى من العوام الذين سعدوا بحضور دروسه ومجالسه العلمية. وقد تربت هذه الأجيال على هداية القرآن فهجرت ضلال العقائد وبدع العبادات. فطهرت نفوسها من بقايا الجاهلية التي هي من آثار الطرائق القديمة في التعليم "[60]. وجمعت هذه الدروس فيما بعد في كتاب يحمل عنوان (العقائد الإسلامية من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية).

ويوضح عبد الحميد بن باديس منهجه في تقرير العقيدة قائلا: " أدلة العقائد مبسوطة في القرآن الكريم بغاية البيان. وغاية التيسير. وأدلة الأحكام وأصولها مذكورة كلها فيه. وبيانها وتفاصيلها في سنة النبي صلى الله عليه وسلم الذي أرسل ليبين للناس ما أنزل عليهم فحق على أهل العلم أن يقوموا بتعليم العامة لعقائدها الدينية. وأدلة تلك العقائد من القرآن الكريم. إذ يجب على كل مكلف أن يكون في كل عقيدة من عقائده الدينية على علم... ولن يجد العامي الأدلة لعقائد سهلة قريبة إلا في كتاب الله. فهو الذي يجب على أهل العلم أن يرجعوا في تعليم العقائد للمسلمين إليه "[61].

وهذا نموذج من دروسه التي كان يلقيها على طلبته في الجامع الأخضر. ويوضح منهجه في تدريس العقيدة. وهو يتحدث عن إثبات الوحدانية لله تعالى: " وهو الواحد في ذاته. وأسمائه وصفاته. وأفعاله. فلا ثاني له. ولا نظير له. ولا شريك له في ذاته. ولا ثاني له. ولا نظير له. ولا شريك له في أسمائه. ولا ثاني له. ولا نظير له. ولا شريك له في صفاته. ولا ثاني له. ولا نظير له. ولا شريك له في أفعاله. لقوله تعالى :{ لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا فسبحان الله رب العرش عما يصفون }[62]. {ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله إذا لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض سبحان الله عما يصفون }[63]. { هل من خالق غير الله }[64]. { هل تعلم له سميا }[65]. { ليس كمثله شيء }[66]. { قل هو الله أحد الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد }[67، 68].

وقد نوه الإبراهيمي في تصديره لكتاب (العقائد الإسلامية) بطريقة ابن باديس المثلى في تدريس العقيدة. وأشاد بآثارها الحميدة في النفوس بالنظر إلى ما يتركه القرآن الكريم من أثر طيب في تربية الإنسان على عكس مناهج المتكلمين الجافة قائلا: " وهذا درس من دروسه ينشره اليوم في أصل العقيدة الإسلامية بدلائلها من الكتاب والسنة تلميذه الصالح كاسمه[69]: فجاءت عقيدة مثلى يتعلمها الطالب فيأتي منه مسلم سلفي. موحد لربه بدلائل

لقرآن كأحسن ما يكون المسلم السلفي ويستدل على ما يعتقد في ربه بآية من كلام ربه. لا يقول السنوسي[70] في عقيدته الصغرى: أما برهان وجوده تعالى فحدوث العالم"[71].

ولئن آثر ابن باديس هذا المنهج في تلقين العقيدة، فإن ذلك لا يعني أنه كان عاجزا عن استخدام طرائق المتكلمين ومناهج الفلاسفة في إثبات العقائد الإسلامية. فقد شهد له كل من عرفه بسعة العلم والتبحر في مختلف المعارف، حيث أتاه الله عقلا نيرا، وقريحة وقادة، وحافظة عجيبة. وكان باستطاعته أن يخوض فيما خاضوا فيه وأن يأتي بالجديد في هذا العلم. لكن رؤيته الواضحة للواقع الجزائري، ووعيه بالدور الحضاري الذي يجب أن تلعبه حركة التجديد الإسلامي في الجزائر وإيمانه العميق بعدم جدوى هذا الأسلوب في تحقيق الأهداف المرجوة، جعلته يعدل عنه، ويستبعده تماما من نشاطه الحركي. ويركز بصفة أساسية على الطريقة السلفية.

وقد بنى أمره في كل ذلك على ضرورة إيقاظ الأمة الجزائرية من تخلفها الحضاري وتخليصها من آفات الجهل والكسل والتواكل، وشعور اليأس والإحباط الذي قتل فيها إرادة الحياة والعمل للمستقبل. وقد تبين له ولإخوانه العلماء أن هذا المنهج في تجديد العقيدة هو الأضمن والأسلم وهو الذي سيؤتي ثماره في النفس الجزائرية، والتي كانت بحاجة ماسة إلى من يدفعها إلى العمل الذي يعيد لها فعاليتها الاجتماعية أكثر من حاجتها إلى مجالس تسرد فيها النظريات الفلسفية والخلافات. وهذا هو الذي كان. فقد فعلت هذه الطريقة البسيطة والناجحة في آن واحد فعلها، ونفضت أجيال كثيرة من أبناء الجزائر عنها غبار التخلف والركود، وطهرت نفوسها من أدران البدع والخرافات وأقبلت على الحياة بروح جديدة وعقيدة صحيحة صافية. واقتحمت ميادين العمل بعد أن غرفت من العلم، وذلك ما كان يرمي إليه ابن باديس وإخوانه العلماء حينما رابطوا في المساجد والنوادي والمدارس والتجمعات العامة في سبيل تجديد عقيدة هذه الأمة.

ولم تكتف جمعية العلماء في عملية تجديد العقيدة في المجتمع الجزائري بمواجهة التحديات الداخلية، كانتشار البدع والخرافات، وسيطرة العقلية الأسطورية، وغلبة مناهج الفلاسفة والمتكلمين في تدريس العقيدة، بل امتد نشاطها إلى مواجهة التحديات الخارجية. وذلك بالتصدي للشبه العقدية الحديثة التي وردت على العالم الإسلامي بتأثير الهجمة الحضارية الغربية على المسلمين في العصر الحديث، والتي تتمثل أساسا في الحركة التنصيرية والموجة الإلحادية، والدعوات الهدامة وسموم الاستشراق التي غزت الجزائر في ركاب الاستعمار الفرنسي، مستهدفة تشكيك المسلم الجزائري في عقيدته، وإخراجه من دائرة الإسلام إما إلى النصرانية أو الإلحاد.

وقد كان علماء الجمعية يدركون أبعاد الصراع الحضاري القائم بين المسلمين وأعدائهم ويعون شراسة الهجمة التي يتعرضون لها: " ولم يمض عليهم زمن تألبت فيه قوى الشر عليهم وتألفت جنود على ما بينها من دعوات ومناقضات كما تألبت في هذا الزمن، فالأديان اليهودية والمسيحية الغربية الاستعمارية واليوذية والوثنية بجميع

ألوانها والمذاهب الاجتماعية المادية كلها أصبحت إلبا على المسلمين والإسلام متداعية إلى ذلك عن قصد واتفاق، صادرة في ذلك عن عهد وميثاق يسند بعضها بعضا ويقرض بعضها بعضا العون والتأييد"[72].

لذلك وجهوا جهودهم نحو هذه الوجهة في سبيل حماية المجتمع الجزائري من موجات الغزو الفكري التي كانت ترد على ديار المسلمين، وتحصينه حضاريا حتى لا يقع في شباكها. وكانوا يرون أن هذه المسؤولية الثقافية توازي في أهميتها وخطورتها مسؤولية الجندي المسلح الذي يرابط على الثغور لحماية حياض وطنه: " إذا كان المرابطون في الثغور يقفون أنفسهم لصد الجنود العدوة المغيرة على الأوطان الإسلامية، فإن وظيفة العلماء أن يقفوا أنفسهم لصد المعاني العدوة المغيرة على الإسلام وعقائده وأحكامه. وهي أفتك من الجنود، لأنها خفية المسارب، غرارة الظواهر سهلة المداخل إلى النفوس. تأتي في صورة الضيف فلا تلبث أن تطرد رب الدار"[73].

وسنكتفي هنا بالحديث عن حركتين برزتا بشكل واضح في المجتمع الجزائري في العصر الحديث وهما: الحركة التنصيرية، والتيار الإلحادي.

مقاومة الحركة التنصيرية :

لقد كان الاجتياح الفرنسي للجزائر عام 1830 يحمل بين طياته – بالإضافة إلى الطمع في الثروة والرغبة في التوسع – أهدافا صليبية أكيدة، بدت مظاهرها واضحة في وفود جماعات هامة من القس والرهبان مع الجيش الفرنسي ترافقه في حله وترحاله، وتمهد لحملة صليبية شرسة على الشعب الجزائري. فقد كتب قائد جيش الاحتلال عام 1830 إلى القسيس الذي رافقه في حملته كتابا يقول فيه: " إنكم جئتم معنا إلى هنا لتفتحوا من جديد أبواب المسيحية في إفريقيا"[74].

فقد أدرك الاستعمار – منذ البداية وهو الذي كان يطمع في البقاء بأرض الجزائر إلى الأبد – أن إخضاع السكان عسكريا، وإشاعة الرعب بينهم ليس كافيا لتثبيت أقدامه، ولن يوفر له الأمن والاستقرار، مادام سكان البلاد يعتزون بانتمائهم إلى حضارة غير حضارته.

والمتتبع لتصريحات القساوسة والرهبان الذين صحبوا الجيوش الفرنسية الغازية، يكتشف عن مدى الحقد الدفين تجاه الإسلام وأهله، ويدرك أبعاد الخطة الصليبية التي كانت ترمي إلى تنصير الجزائريين، حيث يقول (لوفيمبيو) كاتب الجنرال (بيجو)[75]: " إن العرب لا يطيعون فرنسا إلاّ إذا أصبحوا فرنسيين، ولن يصبحوا فرنسيين إلاّ إذا أصبحوا مسيحيين"[76].

وفي سبيل ذلك تولى الكاردينال (لافيجري)[77] مهمة نشر المسيحية على نطاق واسع في الجزائر، ووضع نصب عينيه هدفا محددا، عبر عنه بقوله: " علينا أن نجعل من الأرض الجزائرية مهدا لدولة مسيحية تضاء أرجاؤها بنور مدنية منبع وحيها الانجيل... تلك هي رسالتنا"[78].

وأخطر ما قام به هو تأسيس رهبانية (الآباء البيض)[79] التي قامت بحركة تنصيرية واسعة النطاق وكان مركزها الرسمي يقع بالخراش في العاصمة. واستطاعت هذه الجمعية حتى عام 1930 أن تنشئ ستة وعشرين معهدا دينيا، منها إحدى وعشرون معهدا في شمال إفريقيا، وخمسة معاهد في فرنسا وأن تقيم مائة وثلاثة وثلاثين مركزا للتنصير. وزعت عليهم خمسمائة راهب وراهبة[80]. كما أنشأ الكاردينال لافيجري أيضا الأديرة، ودور الأيتام، والمدارس المهنية، وأسس جمعية الكشافة الكاثوليكية، وجعل كل ذلك تحت إشراف المنصرين.

وقد بذل هذا الكاردينال مجهودات جبارة في سبيل تحقيق أهدافه التي جاء من أجلها إلى الجزائر، فقام: "تنصير عدد كبير من الأولاد اليتامى، ضحايا المجاعة والتشرد والفقر. فأرسل إليه وزير الحربية الماريشال نيل في 28 آيار 1868، رسالة يبارك فيها عمله ويجعله مطمئنا إلى أنه ليس في وارد فرنسا أن تحد من حقوقه وصلاحياته كأسقف"[81].

وكان استغلال الواقع البائس للجزائريين لاستدراجهم نحو التنصير أحد العوامل الهامة التي ركز عليها المنصرون تركيزا خاصا. فقد افتتحت الإرساليات التبشيرية حملتها في المناطق التي مر بها الجيش الفرنسي. وخلف فيها وراءه الضحايا والمشردين، بعد أن أحرق البساتين والمزارع، وهدم البيوت. وفوق هذه الأنقاض يستقر الآباء البيض، ويجوبون المناطق المنكوبة يحملون الغذاء والكساء والدواء بيد، والصليب والإنجيل باليد الأخرى: " فلا يطعمون البطون الجائعة، ولا يداوون الجروح الغائرة، ولا يكسون الأجسام العارية، إلا إذا قبلت الضحية التخلي عن أقدس مقدساتها، وهو دينها الحنيف. ورضيت بالدخول في النصرانية"[82].

وبعد مجاعة عام 1864 والتي أودت بحياة حوالي نصف مليون جزائري، وما تبعها من انتشار وباء الكوليرا والتيفوس، نشط الآباء البيض، وركزوا عملهم في الأساس على الأطفال الصغار[83]، الذين استشهد آباؤهم في حروب المقاومة، أو الذين فقدوا أهاليهم بفعل الجوع والأوبئة فجمعوهم في دور الأيتام لتنشئتهم تنشئة مسيحية. ومن ذلك ما قام به الجنرال (بيجو) حين سلم للأب (برمو) أطفالا جزائريين وقال له: " حاول يا أبت أن تجعلهم مسيحيين، وإذا فعلت فلن يعودوا إلى دينهم ليطلقوا علينا النار"[84].

فلا غرابة إذن أن نجد الإنسان الجزائري على مشارف عام 1930 يعيش حالة مزرية تعكس بصدق ووضوح النتائج المرة لقرن كامل من الاحتلال، ومن الجهود التنصيرية المكثفة التي عملت على تشكيك الشعب الجزائري في عقيدته، أو إخراجه من دائرة الإسلام إلى النصرانية. وترحيل الإسلام من هذه الديار إلى الأبد. ولعل هذا الواقع الأليم هو الذي حدا بقادة الاحتلال الفرنسي إلى إقامة تلك الاحتفالات الكبيرة بمناسبة مرور مائة عام على الغزو الفرنسي للجزائر، ليعلنوا عن تشييع جنازة الإسلام في هذه البلاد[85].

وقد تفطنت جمعية العلماء لمخاطر التنصير على الشعب الجزائري. فقاومته[86] عن طريق تبصير الجزائريين بحقائق الإسلام. وتنمية الشعور بالعزة بانتمائهم الحضاري العربي الإسلامي وفضح أساليب المنصرين في استدراج الناس. والكشف عن أهدافهم الحقيقية من وراء حملاتهم التنصيرية. وتعرية علاقاتهم الوثيقة بالاستعمار الذي ظل يحتضن الإرساليات التبشيرية منذ بداية الاحتلال. ويدعم وجودها بالتأييد السياسي والمعونات المالية والتسهيلات الإدارية في سبيل دفع عملية إلحاق الجزائر بفرنسا دينيا ولغويا إلى الأمام وتسريعها.

وكان سبيل الجمعية في مقاومة التنصير، إطلاق صرخات الإنذار والتحذير في المساجد وأثناء المحاضرات العامة. وفي المقالات الصحفية. كما حرصت على تنبيه الناس إلى ضرورة التكافل الاجتماعي. وتحسين العلاقات الإنسانية بين أفراد المجتمع حتى لا يصبح البائس الفقير والبتيم الضائع فريسة للمنصرين: " وجمعية العلماء عملية واقعية. فرأى أن تبار التبشير المؤيد بأسباب القوة لا يقاوم بالأقوال. وأنه لا يقاوم إلا بتقوية المعاني الدينية في النفوس. ومنها القيام بحق الله في البائس الفقير والرحمة باليتيم. والبر بالمساكين"[87].

كما عملت – من جهة أخرى – على بناء المدارس العربية الحرة باعتبارها وسيلة فعالة لغرس العقيدة الإسلامية في نفوس الأطفال. وتنشئتهم على الاعتزاز بدينهم ولغتهم:" وجدت الجمعية في حرب التبشير بالعمل. فلا توانيها فرصة لفتح مدرسة عربية إسلامية في مركز من مراكز سلطانهم إلا بادرت إلى تشييدها تحت أسماعهم وأبصارهم. إغاظة لهم. وسدا دون أمانيهم. وإبطالا لكيدهم. وما أغنت قوتهم ولا حماية الحكومة لهم شيئا "[88].

وقد كان رجال التنصير في الجزائر يدركون أن أعدى عدو لهم هم المصلحون. لأنهم يعملون على تنقية الإسلام من البدع والخرافات. وتقديمه للناس في صورته الصافية الصحيحة. لذلك وقفوا بشدة في وجه الجهود التجديدية التي بذلتها الجمعية لتبصير الإنسان الجزائري بمخاطر الحركة التنصيرية: " وما كادت آثار تربية جمعية العلماء تظهر وتأخذ مأخذها من النفوس حتى أحس المبشرون بالشر يطرق ساحتهم. وحتى تنادوا مصبحين واستعدوا الحكومة على جمعية العلماء وكانوا أقوى الأسباب فيما نالها من عنت"[89].

وعلى الرغم من الجهود الجبارة التي بذلتها الحركة التنصيرية وجندت لها أتباعها. وما وفره لها الاحتلال من إمكانات مادية. وعلى الرغم أيضا من تقادم عهدها بالجزائر. وانتشار البدع والخرافات. وغلبة الجهل والأمية. وتواطؤ الطرق الصوفية المنحرفة مع الاستعمار. وتقاعس بعض علماء الدين عن أداء واجبهم الرسالي خوفا من بطش قوات الاحتلال. إلا أن سياسة التنصير في الجزائر منيت بالفشل الذريع. فلم يستطع الآباء البيض أن يزحزحوا الجزائريين عن عقيدتهم قيد أنملة.

ولعل من أكبر الأسباب التي ساعدت على ذلك تصلب الجزائري في دينه، وتمسكه الشديد بعقيدته. ورفضه التنازل عنها. على الرغم من الاغراءات المادية التي تقدمها له المؤسسات التنصيرية. يقول الإبراهيمي

موضحـــا ذلـــك: " ولكن الواقع أن التبشير مع طول المدة واستكمال العدة لم يلق النجاح الذي يناسب مع الجهود المبذولة فيه. والسبب الأكبر في ذلك يرجع إلى شيء واحد هو تصلب الجزائري في دينه مهما بلغـــت بـــه العامية والأمية والفقر"[90].

وقد كان للجهود التي بذلتها جمعية العلماء أثرها الواضح في التخفيف من النشاط التنصيري الذي لم يستطع أن يحول الجزائريين عن عقيدتهم إلا في نسبة ضئيلة جدا من قرى القبائل النائية حيث تم عزلهم عن العالم الخـارجي. ومورست عليهم سياسة تنصيرية مكثفة. يقول الإبراهيمي: " ونحمد الله على أننا خففنا من شرور هـــذه الفتنـــة. وعلى أن في الجسم الجزائري مناعة تدفع عنه غوائل هذا البلاء. والمبشرون أنفسهم يشهدون أنهم لم تستزل رقابهم إلا واحدا أو اثنين في الآلاف من جرائمهم وأن جمعية العلماء هي أقوى خصم لهم في هذا الباب"[91].

وهاهو الأب (جيرار) يعترف صراحة بخيبة الأمل التي مني بها المنصرون في الجزائر فيقول: " عندمـــا جئـــت الجزائر كنت آمل أن يعتنق المسلمون المسيحية. ولكن بعد مرور خمسة عشر عاما تبين لي أنني واهم. وشعر جميـــع الرهبان الذي توافدوا من فرنسا وكذلك المدنيـــون. أن المســـلمين لم ينتصـــروا. بـــل ازدادوا تمســـكا بدينـــهم وتعصبـــاله"[92].

مقاومة التيار الإلحادي: لا شك أن موجة الإلحاد التي اجتاحت العالم الإسلامي. كانت وليدة الفكر الغربي الـــذي انتشر في بلاد المسلمين مع بداية النهضة الثقافية والعلمية. وقد استطاع هذا الفكر بما معه من قوة العلم ومظـــاهر التطور. وألوان التقدم الحضاري المادي أن يجذب إليه طائفة من الشباب المسلم الذين فتنوا به بعد أن غرفوا منـــه: " إن النهضة العلمية التي بدأت في الشرق الإسلامي في القرن التاسع عشر تسببت في سريان موجة من الإلحاد بسبب اعتناق بعض الذين تأثروا بهذا الفكر الغربي المادي ودافعوا عنه، وبدا في كثير من الذين تعلموا على أيدي أســـاتذة غربيين، ولكنه شاع بعد ذلك في كثير من المتعلمين في العالم الإسلامي"[93].

وقد أحدث احتكاك الشباب المسلم بالفكر الغربي هزة في اعتقاداتهم ومعارفهم، وصدمتهم الهوة الشاســـعة التي تفصل العالم الإسلامي عن العالم الغربي. وبدا لهم أنه لا يمكن لهم أن يبلغوا بعض ما بلغه الغـــرب إلا بـــالتخلي التام عن كل ما يربطهم بثقافتهم الأصلية، وطرح جميع اعتقاداتهم ومعارفهم جانبا ليغترفوا من الفكر الجديد الـــذي رأوا فيه رمز التقدم والتمدن ومفتاح السعادة.

وبما أن الفكر الغربي يقوم في أساسه على مبادئ مادية بحتة، لا تعترف بالأديان ولا بالغيبيات، ولا تقيم وزنا للأخلاق والمثل العليا، وتعد الإنسان سيد الوجود، وتعطيه الحرية التامة في أن يحقق مصلحته ويشبع غرائزه بدون حدود، فقد انساقت طائفة من الشباب المسلم وراءه واستقر في أعماق نفسها أن الغرب لم يصل إلى هذه الدرجة من التقدم في العلوم والرفاهية في المعيشة إلاّ بعد أن طرح الفكر الديني وتخلص من سيطرة الكنيسة على الفكر العلمي وحياة الناس العامة وكذلك يجب أن يكون الأمر في البلاد الإسلامية.

ولم تشذ الجزائر عن هذا الوضع، فقد تعرضت مثل بقية بلدان العالم الإسلامي إلى ورود الفكر الغربي عليها، بل إن حالتها كانت خاصة ومأساوية إذا وضعنا في الاعتبار الوجود الاستعماري الذي كان يعمل على ربط الجزائر بفرنسا، وجعلها قطعة من الأرض الأم. وفي سبيل ذلك اتبع سياسة ثقافية معينة، تمثلت بصفة خاصة في طمس معالم الثقافة العربية الإسلامية وتجفيف منابعها واستبدالها بالثقافة الفرنسية تمهيدا لإدماج الجزائريين في المجتمع الفرنسي: "الإخاد ضيف ثقيل حل بهذا القطر منذ انتشرت بين أبنائه الثقافة الأوروباوية عن طريق التعليم اللاديني أو عن طريق التقليد الأعمى. وغذته غفلة الآباء والأولياء عن هذه الناحية الضعيفة من أبنائهم"[94].

لذلك واجه الشباب الجزائري حملة تغريبية منظمة، واسعة النطاق، محكمة الخطط لاحتوائه وصياغة عقليته وفق المنهج الغربي في التفكير والسلوك. ولقد كان الاستعمار الفرنسي يعلق على هذه السياسة آمالا عريضة وكان ينتظر أن تخرج له جيلا جزائريا منسلخا عن قيمه ومبادئه، متشبعا بالفكر الغربي يستند عليه في توطيد نفوذه في الجزائر، وتسهيل عملية الإدماج التي كانت حلما عذبا يراود قادة الاستعمار.

وقد استطاعت الأساليب الاستعمارية – التي كانت تستغل كل الثغرات المفتوحة في المجتمع الجزائري – أن تجر بعض الشباب الجزائري إلى هذه الورطة. فبرزت إلى الوجود جماعة (النخبة) في سنوات الثلاثين، والذين تشبعوا بالثقافة الفرنسية، وتولوا مهمة الدفاع عن فكرة إدماج الجزائر بفرنسا، بل إن بعضهم ذهب إلى حد إنكار وجود أمة جزائرية [95]. وتجرأت جماعة منهم، فدعت المسلمين إلى التنازل عن الأحوال الشخصية الإسلامية في سبيل الحصول على الحقوق المدنية والسياسية من الاستعمار الفرنسي.

وإلى جانب هذه الحملة الثقافية الاستعمارية، ظهرت الموجة الشيوعية التي انتشرت في العالم بعد الحرب العالمية الأولى، والتي وفدت إلى الجزائر عن طريق الحزب الشيوعي الفرنسي الذي كون فرعا له في الجزائر، وبعد أن توسعت نشاطاته تحول إلى حزب شيوعي جزائري مستقل، واستطاع أن يجمع حوله بعض الشباب الجزائري الذي كان يتلقى المبادئ الشيوعية أثناء الاجتماعات وعن طريق الخطب والمحاضرات.

وقد مثل هذا العامل – على الرغم من ضيق محيطه – دفعا قويا لموجة الإلحاد التي انتشرت بين الشباب، بسبب المبادئ التي تقوم عليها الحركة الشيوعية، والتي تستبعد الأديان من حياة الناس، وترى في الاعتقادات

الدينية مخدرا للشعوب، ولا تعترف بالأشواق الروحية، وتبني أمرها كله على المـــادة والمصلحـــة والصـــراع الطبقي الأزلي بين الأغنياء والفقراء.

وقد وضعت جمعية العلماء نصب عينيها هذه الظاهرة، ورأت أن الواجب يملي عليها أن تهتم بها. وتدرجـــها ضمن انشغالاتها، خاصة وأن الأمر يتعلق بشريحة هامة من شرائح المجتمع وهي طائفة الشباب الذي تعده الجمعيـــة الدم الجديد [96] الذي يسري في عروق الأمة فيبعث فيها القوة والحياة، وترى فيه عدة المستقبل وذخر الأمة وأملـها الذي تعلق عليه أمنيتها في التحرر والانعتاق ومن أجله بذل العلماء جهودا مضنية لإعادته إلى الحياة بعد أن أفقـــده الجهل والفقر والواقع البائس الإحساس بها. وخصصوا له حيزا هاما في برامجهم الإصلاحية.

وقد حاول الإبراهيمي– من خلال قراءته للواقع الجزائري – أن يحصر الأسباب التي ساعدت على انتشـــار الإلحاد بين الشباب الجزائري، فتبين له أنه يمكن اختصارها في ثلاثة أسباب رئيسية :

1– التعليم الفرنسي اللاديني: فقد كانت مناهج التعليم الفرنسي اللاديني تستمد أساسياتها من الفكر الغربي المادي، وإنكار الجانب الروحي في الإنسان. وكان الجزائريون الذين يتلقون هذا التعليم يخضعون لسياسة تعليمية خاصـــة، الهدف منها هو تخليصهم من الموروث الثقافي العربي الإسلامي الذي يشكل شخصيتهم الحضارية، وتشويه التـــاريخ الإسلامي في أذهانهم. والاستهانة بالعقيدة وصياغة عقولهم وفق نمط أوروبي. يقول الإبراهيمي: " التعليم الأجنبي – على تفاهته في الكيف وقلته في الكم – وعلى اضطرارنا إليه وإقبالنا عليه – يسبقه جهل، وتقترن به آفات، وتعقبه مفاسد وهو – على ذلك كله – يفتح عينا. ليعمي عينا، ومن بلغ إلى غايته منا أصبح بالطبيعة متنكرا لماضيه ودمـه وقومه، لأن ذلك التعليم وجده فارغا فملأه بما يشاء هو. لا بما نشاء نحن"[97]. لذلك أكد أن التعليم الفرنسي كـان أحد الأسباب الهامة التي مهدت لانتشار الإلحاد بين الشباب الجزائري.

2– انتشار البدع والخرافات : يرى الإبراهيمي أن انتشار البدع والخرافات الـــتي شـــوهت الديـــن الإســـلامي، وحجبت جوهر العقيدة، ومكنت للأساطير في العقول كانت أحد أسباب انتشار الإلحاد بين الشـــباب الجزائـــري الذي فتح عينيه على حقائق العلم. وأدرك الفرق الشاسع بين ما يجري في الحياة وما تدعو إليه تلـــك الخرافـــات، فأعرض عنها ورماها، ورمى معها كل ما يسمى دينا لاعتقاده أن ذلك الركام من الضـــلالات والأبـــاطيل هـــو الإسلام، وأن كل ما فيه يصادم العقل ويتعارض مع العلم: " إن لفشو الخرافات وأضاليل الطرق بين الأمـــة أثـــرا كبيرا في فشو الإلحاد بين أبنائها المتعلمين تعلما أوروباويا، الجاهلين بحقائـــق دينهم، لأنهم يحملون من الصغر فكـــرة أن هذه الأضاليل الطرقية هي الدين، وأن أهلها هم حملة الدين، فإذا تقدم بهم العلم والعقل لم يستسغها منهم علـــم ولا عقل فأنكروها حقا وعدلا، وأنكروا معها الدين ظلما وجهلا"[98].

3- جمود العلماء ونفورهم من الشباب المتعلم تعليما فرنسيا: لقد كان العلماء الجامدون الذيـــن درجـــوا علـــى التقليد، وتشبعوا بثقافة عصور الجمود والركود لا يحاولون أن يسايروا الحياة وتغيراتها. فكانوا ينظرون إلى الشـــباب المتعلم الذي يجادلهم فيما غمض عليه من أمور دينه ليعرف الحق عن طريق الدليل والبرهان نظرة احتقـــار وشـــك ونفور، ويتهمهم بالزندقة والمروق من الدين فازداد الشباب ابتعادا عنهم ونفورا من الدين: " وإن من الأسباب التي مكنت للإلحاد في نفوس الشباب المتعلمين مجانبة علماء الدين الجامدين لهم، ونفورهم منهم. وهي عادة مـــا يـــزال يتسم بها هذا الصنف من العلماء إلى الآن. وبهذه العادة السيئة كادوا يضيعون على الأمة طائفة من أبنائـــها هـــم ذخرها للمستقبل وعدتها للشدة "[99].

وقد بذلت الجمعية جهودا محمودة في سبيل تجنيب شباب الأمة هذه الآفة. ومنها محاولـــة التقـــرب منـــهم، ومخالطتهم والسعي لإدماجهم في بيئتهم العربية الإسلامية. والتلطف في اســـتدراجهم إلى المحـــاضرات والـــدروس الدينية، والاحتفالات الموسمية التي تقيمها في النوادي الإسلامية التي أسستها الجمعية خصيصا لاســـتقبال الشـــباب الذي لم تستطع أن تتصل به في المساجد أو في المدارس العربية الحرة. يقول الإبراهيمي: " إن جمعية العلماء تـــرى أن النوادي الإسلامية التي تؤسسها أو تشرف عليها هي وسط جامع بين المدرسة وبين الجامع، لأن هناك طائفة عظيمـــة من شباب الأمة لا تجد الجمعية وسيلة تبلغه دعوة الدين والعلم إلاّ في تلك النوادي"[100].

وهو يعترف أن الجهود التي بذلها العلماء في مجادلة الشباب الذي انساق مع موجة الإلحاد بالتي هي أحسن قد آتت أكلها في كثير من الشباب الملحد. وأن مهمة العلماء في إعادتهم إلى حظيرة الإسلام كانت أسهل من الحـــرب التي قادوها ضد البدع، لأن هذه الفئة من الشباب معها الزاد العلمي الذي يدعمه الإدراك الصحيـــح للحقـــائق، والقدرة على المقارنة وترجيح الأدلة، والاهتداء إلى الحق باستعمال العقل: " لكن رجال جمعية العلماء يعلمـــون أن هذه الطائفة المعرضة للإلحاد هي زهرة الأمة وأنها جديرة بكل عناية واهتمام، وأنها - وإن لم تسلم من طائف الإلحاد - سالمة من الجمود والتخريف، وأنها أقرب إلى الإصلاح والرجوع إلى الحق بما معها من إدراك صحيح وبما فيها من ملكات الاستدلال. لذلك مازجوا هذه الطائفة وخلطوها بأنفسهم وعرفوا كيف يجذبونها إلى المحاضرات والـــدروس الدينية. فكان لهذه الطريقة الرشيدة أثرها الصالح في تقويم زيغ الزائغين منها وإرجاعهم إلى حظيرة الديـــن بكـــل سهولة"[101].

وعلى الرغم من كل ما بذلته الجمعية لتجنيب أبناء الجزائر الانسياق وراء موجة الإلحاد، إلاّ أنها كانت تـــرى أن ذلك غير كاف لمعالجة هذه الظاهرة والحد من انتشارها، وأن جانبا عظيما من المسؤولية تتحملها الأسرة الـــتي يقع على كاهلها عبء تنشئة الأطفال على الدين الصحيح والعقيدة الصافية التي تحميهم من الزيغ والانحراف: " إن

هذا الجهد الذي تجهده جمعية العلماء في مقاومة الإلحاد هو غاية الممكن في هذا الباب. أما الدواء، الذي يجتث هذه العلة من أصلها فهو قيام الآباء بواجبهم من التربية الدينية الصحيحة "[102].

وفي ذلك إشارة إلى ما تكتسيه الأسرة من أهمية وخطورة في تحصين المجتمع وحمايته من الغارات الفكرية. وقد عبر الإبراهيمي عن أسفه لعجز الأسرة الجزائرية عن القيام بدورها الحضاري بسبب الجهل المخيم والأمية المتفشية. وأكد أن هذا الاختلال الواقع في توزيع الأدوار في المجتمع قد أحدث ثغرة فيه من الصعب أن تسد: " ومادام أبناؤنا يأوون إلى بيوت قواعدها الجهل وقعائدها الجاهلات الخرافيات. فنحن بين حالين لا ندري أيهما شر؟ الأمية ومعها التخريف، أو القراءة ومعها الإلحاد "[103].

ونتهي من كل ذلك إلى القول بأن الحقيقة التي يثبتها التاريخ هي أن جمعية العلماء قد استطاعت فعلا – وفي مرحلة تاريخية حرجة – أن تتحمل مسؤولياتها الحضارية. حين وفقت في تشخيص أمراض المجتمع الجزائري. وفي وصف العلاج وتحديد الأولويات. ثم في العمل الدائب المخلص الذي يسانده الإيمان العميق بالمبدأ والثقة التامة بالنصر آخر المطاف.

ذلك أن اختيار مبدأ تجديد العقيدة كمنطلق للعمل الحضاري الذي استهدف إيقاظ الشعب الجزائري وانتشاله من الهوة العميقة التي كان يقبع فيها. كان خطوة موفقة إلى أبعد الحدود. يدل على ذلك الآثار العميقة والبصمات الواضحة التي تركتها حركة جمعية العلماء في هذا المجال في المجتمع الجزائري.

فقد رابط رجالها في المساجد والنوادي والتجمعات العامة يقتلعون جذور الفساد من العقول ويتصدون للركام الضخم من الأضاليل والخرافات الذي كان يعشش في الوجدان، ويضيئون العقول بنور المعرفة. ويحيون النفوس بالعلم الصحيح. واستجمعوا جهودهم في محاضرات ودروس ومواعظ لا تكاد تتوقف، ليحرروا الإنسان الجزائري من القيود التي كانت تكبل عقله وتشل حركة تفكيره.

وقدموا الإسلام للناس في سهولته ويسره. وبسطوا عقائده وأخلاقه وفضائله للعامة في سماحة، ووضحوا صورته المشرقة الناصعة. ونبعه النقي الصافي كما جاء في الكتاب والسنة وحملوا حملة قوية على الطرق الصوفية المنحرفة التي كانت تستأثر بالحياة الروحية للشعب الجزائري. فسفهوا معتقداتها، وأبطلوا أعمالها. وجادلوا مشائخها فألزموهم الحجة، ونقضوا دعاواهم الباطلة.

وبدأت المفاهيم البالية والأفكار العتيقة – بتأثير هذه الثورة الفكرية – تتساقط الواحدة تلو الأخرى، ويتساقط معها أساطين الطرقية الذين حموها وحصنوها بخرافاتهم طوال سنوات الظلام، وعرف العقل الجزائري طريقه إلى التفكير الصحيح السليم بعد أن حمل رجال الإصلاح حملة شعواء على التقليد والجمود. واستحثوا

العقول لتتحرك وتتساءل وتشك، وتبحث عن الدليل المقنع والحجة الدامغة فيما يصل إليها من معارف، وكان هذا في حد ذاته انتصارا كبيرا على الواقع المظلم المتردي.

وفي الختام لا نبالغ إذا قلنا أن فضل حركة جمعية العلماء في تجديد العقيدة على الشعب الجزائري كان عظيما، وأن تأثيرها في توجيه العقلية الجزائرية خلال تلك المرحلة كان قويا، يشهد على ذلك التطور الكبير الذي عرفته العقلية الجزائرية التي نبذت التواكل والكسل واشرأبت أعناق الشعب نحو غد كله تفاؤل وأمل.

---

[1] – قاطب، سيد. بين معالم في الطريق، ص 11.

[2] – المبارك، محمد. المجتمع الإسلامي المعاصر، ص 54.

[3] – عمارة، د. محمد، الإسلام والمستقبل، ص 10.

[4] – السجستاني، أبوداوود سليمان الأشعث. صحيح سنن المصطفى، ص 209.

[5] – البصائر، س2، ع71، 18 جوان 1937، و: الشهاب: ج4، م13، 11 جوان 1937، ص 176 إلى 179.

[6] – ابن باديس، عبد الحميد. آثار الإمام عبد الحميد بن باديس، ص 75.

[7] – النحل، 36.

[8] – الإبراهيمي، محمد البشير. عيون البصائر، ص 290.

[9] – الإبراهيمي، محمد البشير. آثار محمد البشير الإبراهيمي، ص 152.

[10] – حمزة، عبد اللطيف. مستقبل الصحافة في مصر، ص 145.

[11] – أوردت دائرة المعارف الإسلامية أن: " في الجزائر حسب تحقيقات ديبون (DUPON) وكوبولاني (COPPOLANI) ثلاثة وعشرون طريقة صوفية، لها مائتان وخمسة وتسعون ألفا ومائة وخمسة وثمانون مريدا (185 295) وعليها سبعة وخمسون شيخا، وستة آلاف مقدم. وعندها تسعة وأربعون زاوية. وتجبي من الإخوان سبعة ملايين... ولمشائخ الطرق والمرابطين نفوذ عظيم، ومكانة لا تساويها مكانة في الجزائر عند جميع الأهالي لا سيما البربر، وأن العلماء والمدرسين والمفتين والقضاة وأئمة المساجد لا يكادون يكونون شيئا بالقياس إلى المرابطين ومشيخة الطرق (مجموعة من المستشرقين، دائرة المعارف الإسلامية، مادة (الجزائر)، دار المعرفة، بيروت، لبنان، د.ت، ج6، ص 388.

[12] – المدني، أحمد توفيق. كتاب الجزائر، ص 376.

[13] – يروي الإبراهيمي أن المعمرين الفرنسيين كانوا يبنون على أطراف مزارعهم قبابا بيضاء ويوهمون السكان أنها لأولياء صالحين. ويشجعونهم على إقامة الوردات عندها حتى يأمنوا على مزارعهم من السرقة لما يعرفون من تقديس الأهالي لهذه القباب ورهبتهم منها (الإبراهيمي، محمد البشير. عيون البصائر، ص 356). كما اكتشفت الثورة الجزائرية في بعض المناطق الشرقية أن ضريحا من الأضرحة التي كان يؤمها الناس بكثرة ويتبركون بأعتابها اعتقادا منهم أنها لأحد أولياء الله الصالحين كانت قبرا لراهب مسيحي (خرفي د، صالح. صفحات من الجزائر، ص 324).

[14] – المبلي، مبارك بن محمد. رسالة الشرك ومظاهره، ص 103.

[15] – كانت النساء في بعض المناطق يعمدن إلى حوض ماء حار معدني يسمى (البرمة) فيومن فيه التمر والخمص والجوز واللوز فتأتي السلاحف وتأكله. عند ذلك تزغرد النساء اعتقادا منهن أن الجن قد رضيت بما فعلن وأن هذا دليل على الاستجابة لدعواتهن، وتحقيق أمانيهن. (ناصر د. محمد. المقالة الصحفية الجزائرية. ص 77) وهذا شكل من أشكال الطقوس الغريبة. والبدع الكثيرة التي كانت منتشرة بشكل واسع في الجزائر.

[16] – البصائر، ع3، 17 جانفي 1936، البشير العلوي، قضة الإصلاح الديني وأثرها في النفوس، ص 7.

[17] – الإبراهيمي، محمد البشير. آثار محمد البشير الإبراهيمي، ج 1، ص 118.

[18] – المصدر نفسه، ج 1، ص 125.

[19] – ومن هؤلاء العلماء: الشيخ صالح بن مهنا، وعبد القادر المجاوي (ت 1913)، وعبد الحليم بن سماية (ت 1933) ومحمد بن مصطفى بن الخوجة، والمولود بن الموهوب (ت 1939) وعمر بن قدور الجزائري (ت 1932) وكذلك أقطاب جمعية العلماء المسلمين الجزائريين قبل تأسيسها عام 1931.

[20] – جمعية العلماء، سجل مؤتمر جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، ص 61.

[21] – تعرف جمعية العلماء البدعة كمايلي: " البدعة كل ما أحدث على أنه عبادة وقربة، ولم يثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم فعله، وكـــل بدعـــة ضلالـــة "، البصائر، س2، ع71، 18 جوان 1937.

[22] – الثقافة، ع 87، س15، ماي–جوان 1985، الجزائر، الإبراهيمي، " أنا " ص 24.

[23] – تعرض عبد الحميد بن باديس بعد مهاجمته للبدع وللمبتدعين في (المنتقد) ومن خلال دروسه، إلى محاولة اغتيال عام 1926 من طرف أحد مدبـــري الطريقـــة العلوية. (أحمد حماني، صراع بين السنة والبدعة، دار البعث، قسنطينة، الجزائر، ط1، 1984، ص93، 94، 95). كما تعرض الحاج محمد بوزيان أحد رجال الجمعية البارزين في منطقة القرارم بقسنطينة إلى محاولة اغتيال أيضا عندما أطلق عليه أحد الشبان الذين استأجرتهم الطرقية رصاصتين أصابتاه في شقه الأيســـر، وقـــد بـــين التحقيق أن السبب الذي يكمن وراء هذه المحاولة هو غيظ الطرقية من اكتساح دعوة الإصلاح لهذه المنطقة وذهاب نفوذهـــم (البصـــائر، س1، ع4، 29 شـــوال 1354 هـــ الموافق 24 جانفي 1936 م).

[24] – السنة، س1، ع4، 6 محرم 1352هـــ الموافق 1 ماي 1933، عبد الحميد بن باديس: " إنكار العلماء المتقدمين على المبدعين المبتدعين".

[25] – بدأ عبد الحميد بن باديس حربه للبدع الدينية منذ أن جلس للتعليم بالجامع الأخضر، ثم اشتدت الحملة عليها بعد تأسيس (المنتقـــد) و(الشهاب). وبقيـــت كذلك إلى أن تبنت جمعية العلماء حرب البدع كجزء أساسي من عملها.

[26] – السنة، س1، 6 محرم 1352هـــ، الموافق 1 ماي 1933، عبد الحميد بن باديس: " إنكار العلماء المتقدمين على المبدعين المبتدعين".

[27] – المصدر نفسه.

[28] – وفي هذا الإطار كتب الشيخ مبارك الميلي سلسلة من المقالات في جريدة البصائر، حارب فيها التصوف، وفضح مظاهر الشعوذة والتدجيـــل، ودرس أطـــوار المجتمع الجزائري وعاداته وتقاليده، وصلتها بالدين الصحيح بأسلوب علمي قائم على الاستشهاد بالنصوص، مستند إلى الدلائل النقلية في كثير من الأحيان. وقـــد تم جمعها بعد ذلك في كتاب حمل اسم (رسالة الشرك ومظاهره). (عبد المالك مرتاض، فنون النثر الأدبي في الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعيـــة، الجزائـــر 1983، ص 267، 268).

[29] – الإبراهيمي، محمد البشير. عيون البصائر، ص 342.

[30] – الإبراهيمي، محمد البشير. آثار محمد البشير الإبراهيمي، ج4، ص 408.

[31] – جمعية العلماء. سجل مؤتمر جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، ص61.

[32] – الإبراهيمي، محمد البشير. آثار محمد البشير الإبراهيمي، ج1، ص 216.

[33] – الإبراهيمي، محمد البشير. عيون البصائر، ص 316، 317.

[34] – المبارك، محمد. المجتمع الإسلامي المعاصر، ص 54، 74.

[35] – يعرفه الايجي بأنه: " علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه" ويعرفه ابن خلدون بأنه: " علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانيـــة بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة. (د. السيد محمد عقيل بن علي المهدلي، مقدمة في العقيـــدة الإســـلامية وعلم الكلام، دار الحديث، القاهرة، مصر، ط1، 1993، ص61، 62).

[36] – راجع تفاصيل ذلك في: " الملل والنحل " للشهرستاني، و" الفرق بين الفرق" للبغدادي.

[37] – عبد الحميد، د. بحسن. تجديد الفكر الإسلامي، ص31.

[38] – ابن باديس، عبد الحميد. تفسير عبد الحميد بن باديس، ص 158.

[39] – المصدر نفسه، ص 282.

[40] – الإبراهيمي، محمد البشير. آثار محمد البشير الإبراهيمي، ج1، ص232.

[41] – المصدر نفسه، ج1، ص232.

[42] – المصدر نفسه، ج1، ص 95.

[43] – الإبراهيمي، محمد البشير. آثار محمد البشير الإبراهيمي، ج4، ص 207.

[44] – عبد الحميد، د. محسن. تجديد الفكر الإسلامي، ص 36.

[45] – الإبراهيمي، محمد البشير. آثار محمد البشير الإبراهيمي، ج1، ص 98.

[46] – المصدر نفسه، ج1، ص99.

[47] –المصدر نفسه، ج1، ص 98.

[48] –المصدر نفسه، ج1، ص 97.

[49] – الإبراهيمي، محمد البشير. آثار محمد البشير الإبراهيمي، ج1، ص 98.

[50] – بن خلدون، عبد الرحمن. المقدمة، ص 467.

[51] – النشار، د. علي سامي. نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج 1،ص 32–344.

[52] – طه، 5.

[53] – عياض، القاضي. ترتيب المدارك وتقريب المسالك، ج1، ص 171.

[54] – بن خلدون، عبد الرحمن. المقدمة، ص 463.

[55] – المقريزي، الخطط، ج4، ص 181.

[56] – ابن باديس، عبد الحميد. العقائد الإسلامية من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، جمع وتعليق محمد الصالح رمضان، ص 10.

[57] – الإبراهيمي، محمد البشير. آثار محمد البشير الإبراهيمي، ج1، ص 98.

[58] – المصدر نفسه، ج1، ص 94.

[59] – ابن باديس، عبد الحميد. العقائد الإسلامية، تصدير: الإبراهيمي، ص6.

[60] – المصدر نفسه، ص 6.

[61] – ابن باديس، عبد الحميد. تفسير عبد الحميد ابن باديس، ص 158.

[62] – الأنبياء، 22.

[63] – المؤمنون، 91.

[64] – غافر، 3.

[65] – مريم، 65.

[66] – الشورى، 11.

[67] – الإخلاص، 1–4.

[68] – ابن باديس، عبد الحميد. العقائد الإسلامية، ص 53، 54.

[69] – هو محمد الصالح رمضان، أحد تلامذة ابن باديس، تولى نشر كتاب " العقائد الإسلامية من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة" والتعليق عليها.

[70] – هو محمد بن يوسف بن عمر بن شعيب أبو عبد الله السنوسي الحسني (832 – 895 هـ) من كبار علماء تلمسان وزهادها في عصره. عالم في التفسير والحديث وعلم التوحيد. له مؤلفات كثيرة وبخاصة في علم الكلام منها (عقيدة أهل التوحيد) ويسمى بالعقيدة الصغرى، و(العقيدة الوسطى) و(شرح صغرى الصغرى) و(شرح الأسماء الحسنى) في كراسين، و(شرح جمل الخونجي) في المنطق، و(شرح مقدمات الجبر والمقابلة) لابن ياسين، و(العقد الفريد في شرح مشكلات التوحيد) وغيرها من الكتب التي شاع بعضها وانتشر في الشرق والغرب، وقررت في أكبر المعاهد الإسلامية كالأزهر.

[71] – ابن باديس، عبد الحميد. العقائد الإسلامية، تصدير: الإبراهيمي، ص8.

[72] – الإبراهيمي، محمد البشير. آثار محمد البشير الإبراهيمي، ج4، ص 185.

[73] – المصدر نفسه، ج4،ص158.

[74] – فرحات، عباس. ليل الاستعمار، توهمة أبو بكر رحال، ص 91.

[75] – هو توماس بيجو (1784 – 1849) ولد بلنموج بفرنسا. تولى حكم الجزائر سنة 1841. وبقي بها حتى 1847 سلك خلالها سياسة القهر والعنف نحو الجزائريين. وسياسة حرب الإبادةضد المقاومة الشعبية التي كان يقودها الأمير عبد القادر (راجع: أبو القاسم سعد الله. الحركة الوطنية الجزائرية. دار الغرب الإسلامي. بيروت. لبنان. ط1. 1992. ج1، ص 216-266).

[76] – درمونغ، يونس. المغرب العربي في خطر، ص 34.

[77] – هو شارل لافيجري، ولد عام 1825 بمايون في فرنسا، أصبح كاهنا وعمره 24 سنة. تحصل على دكتوراه في اللاهوت من جامعة السوربون، ودكتوراه في القانون المدني والكنسي من جامعة روما. عمل كأستاذ بجامعة السوربون لمدة 6 سنوات. زار فلسطين ولبنان وأسس فيهما مباتم للنصارى. قدم إلى الجزائر عام 1866 بناء على طلب الجنرال ماكماهون. عين مطرانا عام 1867، ثم كاردينالا للجزائر عام 1882، توفي عام 1892.

[78] –عباس، فرحات. ليل الاستعمار، ص 105.

[79] –من أنشط البعثات التنصيرية في الجزائر. أطلق عليها اسم (الآباء البيض) لأنهم كانوا يلبسون برانس بيضاء وغطاء رأس أحمر تشبها برجال الدين الإسلامي، ومشائخ الزوايا. وقد خرجوا عن تقليدهم المسيحي العريق في ارتداء اللباس الأسود إمعانا منهم في تضليل المسلمين ليجذبوهم إلى شبكة التنصير.

[80] – المدني، أحمد توفيق. كتاب الجزائر، ص217.

[81] –سلمان،د.، نور. الأدب الجزائري في رحاب الرفض والتحرير، ص 101.

[82] – رابح، تركي. عبد الحميد بن باديس رائد الإصلاح والتربية في الجزائر، ص 42.

[83] –جمع الكاردينال لافيجري بعد الجماعة 1753 فقيرا منشردا، تتراوح أعمارهم بين 8 و15 سنة. وأنشأ لهم ديرا بعيدا عن المدن لتنشئتهم على المسيحية.

[84] –الخطيب، أحمد. الثورة الجزائرية، دراسة وتاريخ، ص 118.

[85] – الثقافة، ع87، ماي–جوان 1985، الجزائر، الإبراهيمي، " أنا " ص 27.

[86] –جمعية العلماء، سجل مؤتمر جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، ص 66.

[87] –الإبراهيمي، محمد البشير. آثار محمد البشير الإبراهيمي، ج4، ص 237، 238.

[88] – المصدر نفسه، ج4، ص 238.

[89] –المصدر نفسه، ج4،، ص 238.

[90] – جمعية العلماء، سجل مؤتمر جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، ص 66.

[91] – الإبراهيمي، محمد البشير. آثار محمد البشير الإبراهيمي، ج4، ص 238.

[92] –الجندي، أنور. الفكر والثقافة المعاصرة في شمال إفريقيا، ص 157.

[93] –عثمان، محمود عبد الحكيم. جهود المفكرين المسلمين المحدثين في مقاومة التيار الإلحادي، ص 40.

[94] –جمعية العلماء، سجل مؤتمر جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، ص 62.

[95] –قال أحمد التواب الجزائريين أن: " الأمة الإسلامية الجزائرية مجمعة على اعتبار نفسها أمة فرنسية بحتة، لا وطن لها إلا الوطن الفرنسي، ولا غاية لها إلا الاندماج الفعلي التام في فرنسا. كما قال أنه فتش عن القومية الجزائرية في بطون التاريخ فلم يجد لها من أثر، وفتش عنها في الحالة الحاضرة فلم يعثر لها على خبر. وقد رد عليه عبد الحميد في مجلة (الشهاب) ردا مفحما أثبت فيه للجزائر أصالتها، وقال كلمته المشهورة: " إن هذه الأمة الجزائرية ليست هي فرنسا، ولا يمكن أن تكون فرنسا، ولا تريد أن تكون فرنسا، ولا تستطيع أن تكون فرنسا ولو أرادت" (الشهاب، ج1، م12، أول محرم 1355 الموافق أفريل 1936).

[96] –الإبراهيمي، محمد البشير. عيون البصائر، ص49.

[97] – المصدر نفسه، ص. 303.

[98] –جمعية العلماء. سجل مؤتمر جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، ص 64.

[99] –المصدر نفسه، ص 63.

[100] –الإبراهيمي، محمد البشير. عيون البصائر، ص 27.

[101] – جمعية العلماء. سجل مؤتمر جمعية العلماء المسلمين، ص63.

[102] – المصدر نفسه، ص 63.

[103] –المصدر نفسه، ص 63،64.

التمويل المصرفي في النظام الإسلامي والنظام التقليدي (مدخل مقارن)

د. محمد بوجلال

محتويات البحث

- خصوصية المؤسسات المصرفية الإسلامية.
- أثر نظام المشاركة في الربح والخسارة على المتعاملين الاقتصاديين.
أ- الأثر على المودعين.
ب- الأثر على المؤسسات المصرفية.
- الأساس النظري للمنافسة بين البنوك الإسلامية والبنوك التقليدية.
- استراتيجية المقاول.
- استراتيجية البنك الإسلامي.
- الموقف التفاوضي للمقاول.
- رد فعل البنك الإسلامي.
- النظام الإسلامي وفرص تطوير العلاقات المالية بين الدول الدائنة والدول المدينة.

مقدمة

سنحاول من خلال هذا البحث أن نعرض لبعض الجوانب النظرية للتمويل المصرفي على الطريقة التقليدية التي تعتمد على الفائدة والطريقة الإسلامية التي تعتمد على المشاركة في الأرباح (والخسائر) . وقبل أن نبدأ في عرض الجوانب الرياضية التي تتعلق بالنموذج الذي يأخذ بمختلف المتغيرات الخاصة بحساب الفائدة أو حصة البنك في أرباح العميل حسب طريقة التمويل المتبعة، فإنه يتعين علينا بداية أن نسلط بعض الضوء على وضع المصرف الإسلامي الذي يعمل في محيط تقليدي، بصفته عضو جديد في جسم غريب كما يقال.

خصوصية المؤسسات المصرفية الإسلامية:

بخلاف المصارف التي ظهرت نتيجة لقرارات سياسية بأسلمة النظام المصرفي ككل كما هو الحال في إيران وباكستان، وبدرجه أقل في السودان، فإن البنوك الإسلامية التي أنشئت في بعض البلاد العربية والإسلامية وحتى الغربية لا شك أنها تعمل في محيط تسود فيه قواعد نظام الفائدة الذي أبدى فيه جمهور الفقهاء المعاصرين تحفظات كبيرة بلغت حد التحريم كما هو الحال في المجمع الفقهي المنعقد في سنة 1965 بالقاهرة.[1] وحيث أن موضوع بحثنا هذا اقتصادي ولا يناقش الجوانب الفقهية التي نتركها لأصحاب الاختصاص، فإنه، ومن خلال تجربة تطبيق النظام

المصرفي التقليدي. أمكن ملاحظة أن البنوك القائمة لم تفلح في تعبئة الموارد المالية الكافية للمساهمة في تمويل التنمية الاقتصادية. ولذلك لاحظ الاقتصادي الفرنسي جون بيير كوت (Jean Pierre Cot) الذي يولي اهتماما خاصا لاقتصاديات الدول المتخلفة، أنه :"من أجل مواجهة العقبات التنموية وإرساء قواعد النمو الاقتصادي السليم. فإنه يجب الاهتمام بادئ ذي بدء باغيط الثقافي... معنى ذلك المساعدة على إنشاء دوائر مصرفية تتماشى والقيم الثقافية لكل مجتمع"[2]. وتتجلى الحاجة إلى مثل هذه المؤسسات المصرفية بشكل أكثر وضوحا إذا ما أخذنا بعين الاعتبار أن " البنوك التجارية القائمة في الدول النامية لم تتمكن من القيام بدور فعال في عملية تمويل التنمية سواء بالنظر إلى وظيفتها الإقراضية أو تعبئتها للموارد الادخارية"[3] ولذلك، فإن المصارف الإسلامية التي أنشئت استطاعت حتى الآن أن تستقطب مدخرات هائلة جعلت من توظيفها مشكلة أساسية تواجه المؤسسات المالية الإسلامية. وبما أننا لسنا بصدد تقييم تجربة المصارف الإسلامية –والتي تحتاج إلى بحث مستقل– فإننا نكتفي في بحثنا هذا باقتراب نظري لأثر المشاركة في الربح على المتعاملين الاقتصاديين والسلوك الذي يجب على البنك انتهاجه للتقليل من مخاطر توظيف الأموال المودعة لديه لأغراض استثمارية.

أثر نظام المشاركة في الربح والخسارة على المتعاملين الاقتصاديين:

إن تطبيق نظام الوساطة المالية الجديد الذي يعتمد على المشاركة في النتائج سيكون له بلا شك آثارا على سلوك المتعاملين من مودعين ومؤسسات مصرفية ومقاولين. وسنحاول في الفقرتين التاليتين دراسة الأثر على المودعين والمصارف. بينما نرجئ الحديث عن الأثر المحتمل على المقاولين إلى حين التعرض إلى النموذج الرياضي الذي يبحث في العلاقة بين البنك والأعوان الاقتصاديين ذوي العجز[4]

أ- الأثر على المودعين :

بالنسبة للمودعين فإن النظام الجديد يفترض أن يجعل منهم شبه مساهمين يربحون إذا ربح البنك ويتحملون جزءا من الخسارة في حالة حدوثها، بينما يتحدد عائد المودع في النظام التقليدي في نسبة الفوائد المعروفة مسبقا. وفي كلتا الحالتين فإن نسبة التضخم هي الأخرى تؤثر على العوائد الصافية. وبذلك فإن المودع في النظام الإسلامي يتعرض لنوعين من المخاطر: خطر التضخم وخطر الأعمال. (Business risk)

فإذا كان مصدرا حالة عدم التأكد هذه مستقلين من الناحية الاحصائية، فإن درجة عدم التأكد (degree of uncertainty) ستكون أكبر في النظام الإسلامي عنه في النظام التقليدي. إلا أنه ليس من الصحيح أن يكون هذان المصدران مستقلين بالضرورة. حيث أن التجربة أثبتت وجود علاقة بين تطور معدلات التضخم من جهة وربحية المشروعات من جهة أخرى.

في هذه الحالة، فإن الاستنتاج السابق –أي زيادة المخاطرة في ظل النظام الإسلامي عنه في النظام

التقليدي– يصبح غير صحيح. ذلك أن زيادة الأسعار ترتبط ارتباطا مباشرا بزيادة إيرادات الاستثمار. ولن يتأثر في هذه الحالة إلا أصحاب الدخول الثابتة. ومنهم أصحاب الودائع ذات الفوائد المقطوعة مسبقا. فإذا حدث هذا فإن التغيرات غير المتوقعة التي تمس عائد الودائع في النظام الإسلامي ستخفف من التغيرات في معدل التضخم مما يساعد على استقرار عائد المودعين.

ب ـ الأثر على المؤسسات المصرفية

أما فيما يخص المصارف، فإنها وفي ظل النظام الإسلامي تجد نفسها ملزمة بمراقبة صارمة لكيفية استعمال العميل لأموالها. وهذا من شأنه أن يخلق نوعا من التقارب المثمر بين الطرفين. فالمقاولون بإمكانهم الاستفادة من تجربة المصرف عن طريق المساعدة الفنية التي يقدمها هذا الأخير[3]. كما أن إيرادات المصرف ستتعزز كلما تحسن أداء العميل لأن العلاقة بينهما علاقة مشاركة وليست علاقة دائن ومدين. ولذلك يمكن القول أن طبيعة النظام الإسلامي تساهم إلى حد كبير في ترشيد الإنفاق الرأسمالي واستغلال الموارد المتاحة استغلالا عقلانيا.

ومن الناحية النظرية، فإن المصرف في النظام الإسلامي يتمتع بمرونة أكبر في اختيار المشاريع الأكثر ربحية ولو كانت محفوفة بدرجات متفاوتة في المخاطرة على اعتبار أن جزء من هذه المخاطر يحمل على المودعين. وبذلك أمكن القول أن مخاطر الاستثمار تتحملها الأطراف الثلاثة: المودعين والمصرف والمقاولين.

غير أن عملية الوساطة المالية ستتأثر لا محالة في حالة الودائع الاستثمارية المشروطة حيث أن الأموال المجمعة توجه لتمويل مشاريع بعينها ويفقد البنك حرية التصرف في مثل هذه الودائع. كما أن عائد المودعين في هذه الحالة سيتحدد بمدى ربحية أو خسارة هذه المشاريع بعينها. وحسب بعض الاقتصاديين فإن إشراك المودعين في نتائج المصرف من شأنه أن يجعل من هذا الأخير يلعب دور الممتص للهزات التي تحدث في القطاع الحقيقي ويساهم إلى حد كبير في تخفيض تكاليف التكييف الهيكلي.[4]

غير أن تطبيق النظام الإسلامي قد يحدث تغييرا في هيكل التكاليف الإدارية ذلك أن البنوك، بحكمها شريك في المشروعات التي تمولها، تحتاج إلى فريق عمل قوي وإلى إطارات كفأة قادرة على القيام بدراسات جدوى سليمة وموضوعية دون التأثر بشخصية العميل أو قدراته الذاتية أو نفوذه. وإن كان هذا الكلام ينطبق على البنوك التقليدية، فإن مسئولية البنوك الإسلامية تكون أخطر نظرا لمشاركتها في نتائج المشروعات التي تمولها ؛ ولذلك فإن السيطرة على التكاليف الإدارية يقتضي توفر شرطين أساسيين هما:

–العقلانية في تخصيص الموارد المتاحة

–التحسن النوعي في المشاريع الاستثمارية

من ناحية أخرى فإن التقارب بين الممولين والمؤسسات المقترضة من شأنه أن يحدث آثارا إيجابية تعود بالنفع على جميع الأطراف.[7]

غير أن قيام بنوك إسلامية في محيط تقليدي سيولد حتما منافسة مع البنوك التجارية الأخرى يتوجب معرفة بعض الجوانب الهامة منها. وذلك ما سنحاول إيضاحه في الفقرات الموالية.

الأساس النظري للمنافسة بين البنوك الإسلامية والبنوك التقليدية :

إن قيام بنوك إسلامية تتنافس مع بنوك تقليدية يدفع البعض منا إلى التساؤل: أي البنكين يتميز بميزة تنافسية أفضل من الآخر؟ للإجابة على هذا السؤال. لا بد من تحديد فرضيات معينة نحاول على ضوئها دراسة القدرات التنافسية لكل بنك على حدة. وفيما يلي قائمة بالفرضيات المقترحة لمعالجة الموضوع محل البحث:

- يسعى كل بنك إلى تمويل مشاريع مربحة دون ضغوط على إقحام أي من البنكين في مشاريع ليست مرغوبة.

- كل بنك يسعى إلى تعظيم الربح ولا وجود للاعتبارات الاجتماعية أو غيرها.

- يعتمد البنك الإسلامي على مبدأ المشاركة في الأرباح بينما يعتمد البنك التقليدي على سعر الفائدة على القروض التي يمنحها.

- تتمتع المؤسسة المقترضة بالحرية الكاملة في اختيار البنك الذي يناسبها.

- سنركز اهتمامنا على العلاقة بين البنك والمقاول. أما العلاقة بين جمهور المودعين والبنك فلا تدخل ضمن إطار الدراسة.

- لا وجود للضرائب على الأرباح .

في هذه الحالة. فإن المقاول لن يختار صيغة التمويل الإسلامي إلا إذا تبين له أن الربح المتوقع تحقيقه –بعد دفع حصة البنك– سيكون أكبر من ذلك الذي يحصل عليه في حالة اختياره للبنك التقليدي. لاحظ أن طريقة احتساب الربح تختلف باختلاف طريقة التمويل المتبعة: ففي حالة التمويل على الطريقة التقليدية. فإن الربح المتوقع تحقيقه (رت) يحتسب بعد طرح مجموع التكاليف –بما فيها الفوائد على القروض– من مجموع الإيرادات. أي :

رت = (م–ت–فق) رت: يمثل الربح المحقق في حالة التمويل التقليدي

حيث أن م: الإيراد المحقق أو المبيعات

ت: مجموع تكاليف الاستغلال من غير الفوائد

فق: الفوائد على القروض

أما في حالة التمويل بالمشاركة. فإن المقاول لن يحتسب الفوائد على القروض طالما أنها لا توجد أساسا. وبذلك سنحصل على ربح إجمالي (ر) يكون أكبر من (رت). إلا أن المقاول مطالب في هذه الحالة بتسديد حصة البنك الإسلامي التي تساوي (ثم x ر) حيث :

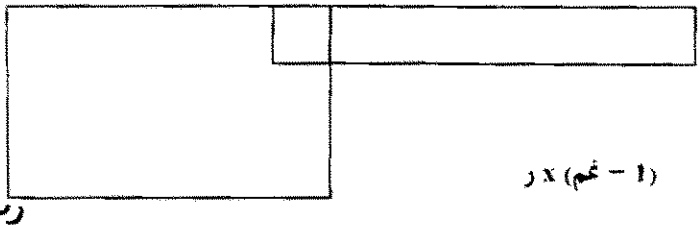
ثم: تمثل نسبة مشاركة المصرف في ربح المقاول

ر: الربح المتوقع تحقيقه قبل دفع حصة المصرف

وبذلك فإن المقاول سيحصل على ربح قدره :

[ر – (ثم x ر)] أو [(1 – ثم)x ر]

وكنتيجة لذلك فإن المقاول لن يختار التمويل بالمشاركة إلا إذا كان :



بما أن سعر الفائدة معروف ومحدد مسبقا، وبافتراض أن الربح المتوقع يمكن احتسابه –ولو بطريقة تقريبية– باستخدام وسائل التنبؤ المتعارف عليها. فإن المتغير الوحيد في المعادلة (1) يتمثل في نسبة مشاركة البنك. أي ثم. نخلص من هذا أن "المفاوضات" بين الطرفين ستنصب ابتداء حول هذا المتغير دون غيره، وبذلك فإن البنك الإسلامي لن يكون حرا في فرض نسبة مشاركته في أرباح العميل خوفا من أن يتوجه هذا الأخير إلى البنك التقليدي. وبالرجوع إلى المعادلة (1)، فإنه يمكننا تحديد ثم كالآتي:

(1–ثم) x ر $\phi \leq$ رت

1–ثم $\leq$ رت/ر

–ثم $\leq$ رت/ر – 1

$$\boxed{\text{ثم} \geq 1 - (\text{رت}/\text{ر})} \qquad (2)$$

بما أن الربح المحقق (ر) يساوي الربح المحصل في حالة التمويل التقليدي (رت) مضافا إليه الفوائد على القروض (فق)، فإنه يمكننا القول أن :

رت = ر – فق

لنحاول الآن تغيير (رت) في المعادلة (2) :

ثم ≥ 1−[(ر−فق/ر)]

ثم ≥ 1−[(ر/ر−فق/ر)]

ثم ≥ 1−(1−فق/ر)

ثم ≥ 1−1+فق/ر

ثم ≥ فق/ر

مما سبق نستنتج أن على البنك الإسلامي –إذا ما أراد عرض شروط لا تنفر المقاول خشية أن يتوجه إلى البنك التقليدي– أن يبقى في حدود ما يعرضه هذا الأخير. أي :

ثم = فق/ر	(3)

من المعادلة السابقة نستنتج أن هنالك علاقة طردية بين حصة الربح التي تؤول إلى البنك ومعدل الفائدة. كما يمكن قراءة المعادلة (3) بطريقة أخرى: إنه عند مستوى معين من سعر الفائدة ومستويات مختلفة من الربحية فإن نسبة أرباح البنك الإسلامي تزداد عندما تنخفض أرباح المقاول. والعكس صحيح.

يمكننا تسليط المزيد من الضوء على هذه الاستنتاجات بإعطاء مثال عن مشروعين يستخدمان منفعين متساويين من رأس المال ولكنهما يحققان مستويات مختلفة من الأرباح.

المشروع الأول :

يجب احتساب نسبة أرباح البنك (ثم) بحيث أن المقاول يحصل على نفس العائد بغض النظر عن مصدر التمويل الذي يختاره. فإذا ما اقترض من البنك التقليدي مبلغ 10000 دينارا جزائريا (دج) مثلا بسعر فائدة قدره 10% وحقق عائدا قبل دفع الفائدة على القرض قدره 10000دج. فإن ربحه الصافي يساوي:

10000دج − 1000دج = 9000دج.

إذا أردنا أن يحافظ المقاول على نفس المستوى من الأرباح فإن لجوءه إلى البنك الإسلامي يقتضي :

(1−ثم) x ر = 9000دج

(1−ثم) x 10000دج = 9000دج

ثم = 10%

المشروع الثاني :

لنفرض بالنسبة للمشروع الثاني تحقيق مستويين من الأرباح: الأول أكبر من المستوى السابق، والثاني أقل إذا ما حقق المشروع مستوى 20000دج مثلا. فإن المقاول سيحصل في حالة التمويل التقليدي على عائد قدره :

رت = ر – فق

رت = 20000دج – 1000دج = 19000دج

أما بالنسبة للتمويل بالمشاركة وفي حالة ثبات نسبة مشاركة البنك الإسلامي، أي 10%، فإن المقاول سيحصل على عائد قدره :

ر (1–ثم) x = ر 20000دج x (0.10 – 1) = 18000دج

في مثل هذه الحالة فإن المقاول يوشك أن يتوجه إلى البنك التقليدي إلا إذا وافق منافسه على تعديل نسبة مشاركته في الأرباح بحيث يؤدي ذلك إلى توازن المعادلة من جديد. وبلغة الأرقام فإن ذلك يعني:

ثم = فق/ر = 1000دج/20000دج

ثم= 5%

أما إذا حقق المشروع الثاني مستوى من الأرباح (ر) أقل من 1000دج، وبافتراض أن البنك الإسلامي لم يغير من نسبة مشاركته في أرباح المقاول. فإن ذلك بالتأكيد سيفوت عليه فرصة تحقيق أرباح إضافية، الأمر الذي يخل بهدف تعظيم الربح الذي يسعى إليه البنكان. أما من وجهة نظر المقاول فإن ثبات نسبة مشاركة المصرف الإسلامي عند تدني مستوى العائد سيمكنه من تحقيق هامش ربح لن يحصل عليه في حالة التمويل التقليدي ؛ أي بعبارة أخرى فإن الفرصة التي يمنحها النظام الإسلامي للمقاول المتعثر لا يوفرها له النظام التقليدي. بل العكس صحيح حيث "كلما واجه المدين صعوبات مالية، كلما تعرض لشروط إقراض أشد قساوة"[8].

و إذا ما حاولنا تعميم هذا الاستنتاج على مستوى العلاقات المالية بين الشمال الغني والجنوب الفقير، فإنه يمكننا القول أن طريقة التمويل بالفائدة لا تصلح للدول المتخلفة التي تعاني من تدني مستويات الإنتاجية في معظم القطاعات. ولذلك ليس هنالك ما يبعث على التفاؤل فيما يخص فرص تحسن ملاءة الدول الأكثر مديونية. وأما إجراءات إعادة الجدولة وما شابهها من "مسكنات" فما هي إلا صورة من صور تأجيل للأزمة لا غير ؛ بعبارة أخرى يمكننا القول أن البنوك التقليدية لا يمكنها النماء والازدهار إلا في محيط اقتصادي يتسم بالفعالية. فإذا ما تدهورت الأوضاع الاقتصادية انعكس ذلك مباشرة على عوائدها بحكم التزاماتها الثابتة تجاه المودعين وعجز المقترضين عن الوفاء بالتزاماتهم. وإذا رجعنا إلى نموذجنا فإن المقاول –وبحكم اختلاف شروط الدفع– سيتبنى الاستراتيجية التالية:

استراتيجية المقاول: فهمنا من المثال السابق أن المقاول لن يختار صيغة التمويل بالمشاركة إلا إذا لم تتعد حصة البنك قيمة الفوائد التي يدفعها للمصرف التقليدي. أي:

$$\text{غم} \times \text{ر} = \text{فق} \quad (4)$$

وبما أن الربح المتوقع (ر) لا يمكن أن يتساوى مع الربح الحقيقي (رح) إلا في حالة التأكد –وعندها يكون غم x ر = فق– فإنه بالإمكان تغيير (غم) في المعادلة (4) بالرجوع إلى المعادلة (3) حيث نحصل على :

$$(\text{فق}/\text{ر}) \times \text{رح} = \text{فق} \quad (5)$$

في هذه الحالة ما هي الآثار المتوقعة على قرارات المقاول في حالة ما إذا تعذر عليه تحقيق الأرباح المتوقعة؟ إن الإجابة على هذا السؤال تؤدي بنا إلى دراسة استراتيجية البنك الإسلامي.

استراتيجية البنك الإسلامي :

بلا شك سيولي البنك اهتماما كبيرا لمدى مصداقية توقعات الأرباح ذلك أن التوقعات المتفائلة ستكون لصالح المقاول لأن البنك سيحصل على أرباح أقل ؛ بالتعبير الإحصائي فإنه يتوجب على البنك الإسلامي العمل على تقليل الفجوة بين الربح المتوقع (ر) والربح الحقيقي (رح)، أي الحصول على معامل تباين[**] أقرب ما يكون من الصفر. وبذلك فإنه كلما زادت توقعات البنك تفاؤلا كلما ابتعدت عن الواقع وكلما أثر ذلك سلبا على ربحيته.

إذا يمكن القول بأن استراتيجية المصرف ستبنى على أساس التقليل من قيمة الأرباح المتوقعة (ر)، بينما العكس صحيح بالنسبة للمقاول. وإذا رجعنا إلى المعادلة (5) فإن كل الإستراتيجيات ستحدد على أساس العلاقة (رح رم)، أي مدى تقارب أو ابتعاد الربح المتوقع من الربح الفعلي حيث نواجهنا ثلاثة سيناريوهات :

السيناريو الأول: $\text{رح}/\text{ر} \times \text{فق} = \text{فق}$

ونحصل هذا عندما رح=ر أي في حالة التأكد –وهو أمر متعذر في حياة البشر لأن الغيب في علم الله سبحانه وتعالى–. في هذه الحالة فإن المقاول لا يبالي من أي مصدر يحصل على التمويل وهو ما يمكن وصفه بوضع "اللامبالاة" أو "عدم الاهتمام".

السيناريو الثاني: $\text{رح}/\text{ر} \times \text{فق} < \text{فق}$

يحصل هذا في حالة ما إذا كان الربح الحقيقي أقل من الربح المتوقع، أي: رح < ر، في هذه الحالة فإن التمويل بالمشاركة يكون أفضل بالنسبة للمقاول. أما البنك فإنه يفوت على نفسه فرصة تحقيق أرباح إضافية.

السيناريو الثالث : $\text{رح}/\text{ر} \times \text{فق} > \text{فق}$

يحصل هذا في حالة ما إذا كان الربح الفعلي أكبر من الربح المتوقع. أي: ر < ر ، في هذه الحالة فإن المقاول يوشك أن يلجأ إلى البنك التقليدي إذا بدى له أن التمويل بالمشاركة يخفض من أرباحه.

من خلال السيناريوهات الثلاثة السابقة يمكن القول أنه ليس من صالح البنك الإسلامي وضع شروط تكون في نظر المقاول أشد من تلك التي يضعها منافسه التقليدي ؛ وعليه يجب دراسة الموقف التفاوضي للمقاول أمام البنك الإسلامي.

الموقف التفاوضي للمقاول:

يفهم مما سبق أن المقاول سيركز إلى التوقعات الأكثر تفاؤلا إيمانا منه أن الربح الذي سيحصل عليه هو في الواقع أقل من الأرقام التي يظهرها للبنك الإسلامي عند طلب التمويل. وإذا ما حصل هذا فإنه سيؤدي بالضرورة إلى تحويل جزء من الأرباح إلى البنك الشريك تكون في قيمتها أقل من الفوائد التي تدفع للبنك التقليدي فيما لو اختار المقاول طريقة الاقتراض. وعليه فإن على البنك الإسلامي التعامل مع توقعات المقاول بحذر شديد لأن هدف هذا الأخير هو الوصول إلى أدنى نسبة مشاركة ممكنة. ولكن ما رد فعل البنك؟

رد فعل البنك الإسلامي:

بناء على الموقف المتوقع من المقاول. فإن البنك الإسلامي –وهو يقوم بدراسة ملف العميل– سيركز على التوقعات الأقل تفاؤلا، أي بعبارة أخرى فإن عليه بناء استراتيجيته على أساس أن الربح الفعلي سيكون أقل بكثير من توقعات المقاول لأنه لو كان العميل على يقين بارتفاع معدلات أرباحه فإنه لربما اختار البنك التقليدي مباشرة. مما سبق هل يمكن القول أنه لن يتوجه للبنك الإسلامي إلا المقاولون الأقل حظا في تحقيق معدلات أرباح عالية على اعتبار أنه في نهاية المطاف سيكونون هم المستفيدين بالرغم من التوقعات المتشائمة للبنك؟ لذا فالبنك الإسلامي. ووفقا للافتراضات المعلنة أعلاه، لن يتمتع بوضعية مريحة بالمقارنة مع منافسه التقليدي إلا إذا تأكد –حين إمضاء عقد التمويل– أن الأرباح التي سيحققها المقاول تكون أكبر أو على الأقل مساوية للتوقعات التي بني عليها (أي البنك) استراتيجيته. إن توفر مثل هذا الشرط يبدو صعب المنال. ولذلك يبقى أمام البنك الإسلامي التركيز على تطوير الطريقة التي يدير بها نشاطاته وتنويع استثماراته على أساس أنه يقترب أكثر من المؤسسة متعددة النشاطات منها إلى المؤسسة المصرفية الوسيطة بالمعنى التقليدي.[9] بعبارة أخرى فإن على البنك الإسلامي اكتساب صفة "المقاول المحنك" الذي يحسن تعظيم الربحية وتقدير مواطن الخطر تقديرا سليما حتى يحافظ على مركزه المالي وينافس بمهارة "زميله في المهنة" البنك التقليدي. هذا وإن كان هذا الأخير مطالب بهذه الصفات، فإن البنك الإسلامي يبدو أكثر حاجة إليها بالنظر إلى تأثره المباشر بنتائج نشاط عملاءه ؛ وقد تضطر البنوك الإسلامية القائمة مستقبلا إلى تخصيص نشاطها والتركيز على مجالات معينة لأنه ثبت بالتجربة للشركات متعددة النشاطات أن تعرضت إلى كثير

من الإخفاقات بسبب عدم تمكنها من احتواء ومراقبة أنشطتها المتنوعة بشكل جيد.[10] وهكذا كلما اكتسبت البنوك الإسلامية تجربة وخبرة في مجال معين، كلما عززت من قدرتها التنافسية (competitive advantage) بحسن استغلال ميزتها المقارنة (comparative advantage) المتمثلة في استقطاب أصحاب المدخرات الذين يجدون حرجا شرعيا في التعامل مع البنوك التقليدية.

ولأداء دورها المنشود المتمثل في "المقاول المحنك" فإن على البنوك الإسلامية العمل على استقطاب الكفاءات المتميزة في مجال إدارة الأعمال التي سيكون من مهامها الأساسية :

- تحديد الأهداف المراد تحقيقها تحديدا دقيقا وواضحا ثم ترجمتها إلى أرقام وبيانات يسهل على متخذي القرارات استيعابها وفهمها.

- بناء وتطوير استراتيجية استثمارية متكاملة تنسجم مع صيغ التمويل الإسلامية الكثيرة والمتنوعة.

- صياغة المبادئ الإسلامية صياغة مؤسسية عصرية تراعي توجيهات الشريعة السمحاء في مجال العمل المصرفي وذلك بالتعاون مع هيئات الفتوى على مستوى كل مصرف.

- القيام بالدراسات والأبحاث التي تهدف إلى استكشاف فرص الاستثمار المناسبة والتي لا تتعارض مع طبيعة العمل المصرفي إسلامي.

- وضع الخطط المتضمنة للاحتياجات المادية والبشرية للمصرف ثم تطوير برامج دعاية وإعلان لتعبئة المزيد من المدخرات واستقطاب الموارد البشرية الكفأة.

هذا وإن كانت الاستنتاجات السابقة تبقى رهينة الفرضيات المعلنة في بداية البحث، فإن هنالك ملاحظات، أو بالأحرى تحفظات يجب التنبيه إليها :

1- إننا في نموذجنا لم نأخذ بمبدأ "المغنم بالمغرم" كاملا حيث ركزنا على المشاركة في الأرباح فقط بينما يمنح البنك الإسلامي للمقاول فرصة تحمل جزء من الخسارة إن وجدت. وهذا ما لا يمنحه البنك التقليدي. وبذلك فإنه ليس من المستبعد أن يتوجه إلى البنك الإسلامي أصحاب المشاريع الواعدة ذات المخاطر العالية". لذا يمكن القول أنه من الخطأ اعتبار البنك الإسلامي بالضرورة ملاذ المقاول "الفاشل" فقط.

2- هنالك صيغ أخرى يمكن للبنك الإسلامي التعامل بها مع عملائه (و هو أمر حاصل فعلا) كالمرابحة والإجارة والسلم والجعالة والإستصناع والمزارعة وغيرها، والتي تشتمل على مخاطر أقل ومزايا أكبر بالنسبة للطرفين"

3- استبعدنا من النموذج كل الاعتبارات وبخاصة الوازع الديني. بينما الواقع يدل على أهمية هذا العنصر في قرارات التمويل.[11] ولكن هذا لا يعني أن المستثمر المسلم غير رشيد. بل يجب على المؤسسات المالية والمصرفية الإسلامية مراعاة هذا العنصر والعمل باستمرار على إرضاء عملائها.

أخيرا سنختتم بحثنا هذا بالوقوف على بعض الاستنتاجات التي تمس العلاقات المالية على المستوى الدولي القائمة على أساس الفائدة في محاولة لإبراز مدى إمكانية النظام الإسلامي المساهمة في تحسين العلاقة لصالح جميع الأطراف.

النظام الإسلامي وفرص تطوير العلاقات المالية بين الدول الدائنة والدول المدينة:

إن ما عرضناه في الفقرات السابقة يمكن أن يساعدنا في الخروج ببعض الاستنتاجات الهامة المتعلقة بالنظام المالي العالمي. ومن هذه الاستنتاجات:

1- إن نظام الإقراض الدولي الذي يقوم على أساس الفائدة لا يصلح إلا في محيط اقتصادي فعال لأن مكافئة المقرض تحدد مسبقا، بينما لا تعرف نتائج الدورة الإنتاجية إلا لاحقا. وهذا موطن الضعف الأساسي في النظام التقليدي، مما أدى إلى ظهور ظاهرة جديدة أسميناها ب: اقتصاديات المديونية **Leveraged economies** حيث أفرز الاعتماد المفرط على الاستدانة إلى وجود دول تعتمد على القروض الخارجية دون مراعاة لقدرة التسديد مما زاد من تبعيتها من غير أن تحقق التنمية المنشودة.

2- في حالة ما إذا أخفق المقترض ولأسباب موضوعية خارجة عن نطاقه في تحقيق تدفق نقدي كافي لتغطية الأعباء المالية وتوفير أرباح، فإن مكافأة المقرض تفقد من مبررات وجودها.

3- من المفارقات العجيبة أن يتعرض المقترض المعسر إلى شروط إقراض أشد قساوة في وقت هو في أمس الحاجة إلى المساعدة. ولقد عالج القرآن الكريم هذه الظاهرة معالجة تليق بمقام كتاب ربنا حيث يقول تعالى: "وإن كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة"[12]. والنظرة إلى ميسرة لا تعني إعادة الجدولة على الطريقة التقليدية حيث تتضاعف الفوائد لتزيد من متاعب المدين.

4- إن المنطق الذي يقوم عليه نظام الفائدة يبدو وكأنه يشجع الأقوياء ويترك الضعفاء يواجهون لوحدهم مخاطر المستقبل المجهول في حين أن النظام الإسلامي يضمن للمدين المعسر حقا في موارد الزكاة إذا تبين أن مسئولية هذا الأخير محدودة في العسر الذي لحق به.

5- يمكن القول أن نظام الفائدة الذي أثبت وجوده في الدول المتقدمة لا يصلح بالضرورة للاقتصاديات المتعثرة. وما الطريق المسدود الذي آلت إليه الدول الأكثر مديونية إلا دليل قاطع على هشاشة هذا النظام في التعاملات الدولية.

6- رغم هذه الدلالات الدامغة فإن المسئولية تحمل دائما على الدول المدينة. وما رأينا أبـــدا إشـــارات إلى مسئولية النظام الذي يكفل للدائن حقوقه ولا يبالي بمصير المدين المتعثر.

7- رغم الطريق المسدود الذي آلت إليه الدول المدينة والفشل الذريع الذي مني به نظـــام الفـــائدة علـــى مستوى العلاقات المالية بين الشمال الغني والجنوب الفقير، فإنه من النادر جدا الوقوف على كتابات "غير عاديـــة" من نوع: "إن الضغوط التي يمارسها نظام الإقراض السائد يهدد بصفة مباشرة مستقبل العـــالم الثـــالث... وتبقـــى المشاركة المؤسساتية (partenariat d'entreprise) تمثل شكلا جديدا للعلاقات بين الشمال والجنوب".[13]

8- مما سبق هل يمكن القول أن النظام الإسلامي الذي يقوم على مبدأ "المغنم بالمغرم" هـــو أكـــثر ملاءمـــة لاقتصاديات الدول النامية حيث يلتقي الطرفان (الممول والمُمول) في إطار شراكة يتحمل كـــل مـــن رأس المـــال والعمل جزء من مخاطر الأعمال.

الخلاصة:

لقد حاولنا في بحث هذا القيام بدراسة مقارنة بين التمويل المصرفي التقليدي الذي يقوم على أساس الفـــائدة والتمويل الإسلامي الذي يقوم على مبدأ المشاركة في الأرباح والخسائر، وبناء على فرضيات معينة تبين أن البـــنك التقليدي يتمتع بميزة تنافسية لا تتوفر بالضرورة للبنك الإسلامي، وعليه فإن هذا الأخير مطالب باكتساب صفـــة المناورة الكفيلة لمواجهة التحدي الذي يفرضه منافسه، وبذلك يكون التركيز على الفعالية في الأداء وانتهاج أحـــدث الأساليب الإدارية الطريقة المثلى للنجاح.

غير أن الفرضيات التي يقوم عليها البحث لم تخل من بعض التحفظات تم الإشارة إليها. ومهما كانت طبيعـــة الفرضيات، فإن البحث توصل إلى حقيقة هامة وهي أن نظام الفائدة الذي قد يصلح في ظل ظـــروف اقتصاديـــة سليمة، فإنه لن يكون كذلك في حالة تردي الأوضاع الاقتصادية، وعليه فإن النظام الإسلامي يملك من المقومات ما يساعد على تطوير العلاقات المالية شمال-جنوب المتردية أصلا بحيث تتحول من علاقة دائن ومديـــن إلى علاقـــة شراكة تتدفق من خلالها إلى جانب الأموال، الخبرات والمهارات والمساعدات الفنية التي تفتقد إليها الدول النامية أكثر من افتقادها إلى رؤوس الأموال.

---

[13] واقع أن استعمال هذا النموذج الذي سنعرض له احتمال حدوث الخسارة، ولذلك سنركز اهتمامنا في هذا البحث على حالة الأرباح وطريقة توزيعها بين الشركاء (المحرر).

[14] استعمل المصطلح الوارد في متن الجمهورية مصر العربية مساهمة فضيلة الشيخ الدكتور محمد سيد طنطاوي، فالأرجح ألا يعتد بها لتعهدها عكس مبادئ مجتمع المشاركة وطبيعة الأموال.

- 2Jan-Mars 1985) Jean Pierre Cot. Revue du Tiers-Monde.(

- 3(Sami Hiram. Le rôle du système bancaire des pays en voie de développement. Thèse de Doctorat d'Etat, Université de Paris II. 321)

4 - تجدر الإشارة إلى أن فكرة الوساطة المالية (financial intermediation)التي تقوم بها البنوك والمؤسسات المالية الأخرى نتحت عن ظهور الحاجة إلى تقريب الوحدات الاقتصادية ذات الفوائض النقدية بالوحدات الاقتصادية ذات العجز، ويسمى هذا النوع من التمويل الذي يتم عن طريق المصارف بالتمويل غير المباشر. وتتميز البنوك عن المؤسسات المالية الأخرى بكونها تقبل الودائع وتتوسع في الإقراض بخلق ما يسمى بالنقود الكتابية أو نقود الودائع التي تمثل النسبة الكبيرة من إجمالي الكتلة النقدية، خاصة في الدول المتقدمة، ولذلك تسمى البنوك بالمؤسسات المالية النقدية بخلاف المؤسسات المالية الأخرى التي لا تتمتع بميزة خلق النقود ولذلك تعرف.. بالمؤسسات المالية غير النقدية (لاحظ أن خلق النقود يختلف عن إصدار النقود الذي هو من اختصاص البنك المركزي). وتقاس فعالية النظام المصرفي بمدى نجاحه في تعبئة المدخرات والفوائض المالية ثم إعادة توزيعها في شكل قروض ومعاملات ائتمانية. أما التمويل المباشر فإنه يتمثل أساسا في الاقتصاديات الحديثة في السوق المالية أو البورصة حيث يتم الاتصال مباشرة بين الأعوان الاقتصاديين ذوي الفائض بالأعوان ذوي العجز دون الحاجة إلى وسيط. ويمثل هذا النوع من التمويل منافس عنيد للبنوك التي تسعى بكل وسعها إلى إعادة الوساطة (reintermediation) للأموال التي تفضل التوظيف المباشر على التوظيف عن طريق البنوك حيث يمثل هذا التحدي بالنسبة للمصارف بما أسميناه بظاهرة اللاوساطة (disintermediation).

5 -لعل الاتجاه الحديث للبنوك التقليدية نحو ما يسمى ب: " البنك الشامل " من شأنه أن يعزز التلاحم المنشود بين المؤسسة المصرفية والعميل حيث الضرورة تدعو إلى " المتابعة المستمرة من البنوك للمشروعات التي يتم تمويلها والاقتراب من العميل ونصحه وإرشاده في الحالات الضرورية " مصطفى كيوان - مدير عام بنك الائتمان الدولي - مصر (الأنباء 29-1-96 ص24)

6 -انظر Khatkhat & Riechel. Multipurpose Banking: its Nature. Scope and Relevance for Less Developed Countries. IMF Staff Papers. Vol. 27. Sept. 1980. 509.

- 7Ingo Karsten. Islam and Financial Intermediation. IMF Staff Papers. vol. 29. n. 1. March 1982

* سنستعمل في هذا البحث مصطلح "المقاول" للتعبير عن المؤسسة المقترضة.

** الواقع أن الضريبة لها تأثير مباشر على الأرباح حيث أنه في النظام التقليدي تحسب الفوائد على القروض والتكاليف المالية الأخرى ضمن تكاليف الاستغلال مما يؤدي إلى تقليص الوعاء الضريبي بالنسبة للمؤسسة وبالتالي دفع مبالغ أقل ؛ أما في النظام الإسلامي فإن هذا موضوع يحتاج إلى معالجة خاصة تخرج عن نطاق هذا البحث، ولذا فضلنا استبعاد العامل الضريبي.

- 8Paul Fabra. Les taux d'intérêt et les moeurs du marché. in Le Monde 30/01/1990. 27.

* يمكننا تغيير المعادلة (5) بأن نجعل (ر) في البسط و(رح) في المقام فإن ذلك لن يؤثر على النتائج التي سنتوصل إليها على أية حال.

** معامل التباين = الانحراف المعياري/العائد المتوقع.

9 - انظر "الوساطة المالية في الإسلام"، ورقة بحث مقدمة من الباحث إلى الملتقى العلمي الدولي المنعقد بجامعة قسنطينة بالجزائر في الفترة من 12 إلى 14 مارس 1990 الذي خصص لموضوع "البنوك الإسلامية: الواقع والآفاق".

10 - انظر William A. Dymsza. Multinational Business Strategy, Mc Graw-Hill. 1972, 17.

* إن نظرية "المزايا المقارنة" التي جاء بها الإقتصادي الانجليزي الشهير دايفد ريكاردو David Riccardo لم تعد كافية اليوم ذلك أن التطـــور الاقتصادي المعاصر يتطلب الفعالية العالية في الأداء، ولذلك فالعبرة اليوم في اكتساب المزايا التنافسية.

* أحيانا يستعمل مصطلح "الغنم بالغرم" ويعني المشاركة في الربح والخسارة وهي قاعدة فقهية مفادها أنه لا يمكنك الحصول علـــى مغـــانم (أرباح) إلا إذا عرمت على ذلك بموافقتك على تحمل جزء من الخسائر.

** معروف لدى الإقتصاديين أن المشاريع ذات العوائد المرتفعة تكون دائما محفوفة بالمخاطر العالية ؛ وهذا ما أكدتـــه التجربـــة في خـــلال السبعين سنة الماضية حيث بلغ متوسط العائد على المستوى الدولي على التوظيفات في الأسهم نسبة 10%، أما السندات فكان نصيبـــها 5% فقط، بينما لم يتجاوز معدل العائد على الودائع المصرفية 3% وهو يمثل نفس متوسط معدل التضخم في خلال هذه الفترة ولذلك يعتـــبر أن أصحاب الودائع قد حافظوا على قدرتهم الشرائية دون اكتساب أي عائد إضافي يذكر.(استقينا هذه المعلومات من شـــركة ED & MAN Investment Products أثناء معرض المال المنعقد بدولة الكويت في شهر نوفمبر 1995).

*** كمثال على ذلك يمكن ذكر صيغة المرابحة أو البيع بالأجل للآمر بالشراء حيث لا يتحمل العميل أي نوع من المخاطرة إلى حين اســـتلام البضاعة بينما يحتفظ البنك بملكية هذه الأخيرة إلى حين وفاء العميل بجميع التزاماته. نفس الكلام ينطبق على صيغة الإجارة المنتهية بالتمليك وهي الصيغة التي تشبه إلى حد ما صيغ Leasing و Hire-purchase

[11] – في دراسة سبق أن قمنا بها لدى بيت التمويل الكويتي تبين أن 93% من المستجوبين من العملاء قرروا التعامل مع هذه المؤسسة لأنها لا تتعامل بالفائدة ؛ كما أن 80% منهم لن يندموا في حالة ما إذا حقق المصرف خسارة. انظر رسالتنا :

The Business of interest-free banking with particular reference to the Kuwait Finance House.
Msc Dissertation. Heriot-Watt University, Dept. Of Business Organisation, Edinburgh, U.K., 1982.

من ناحية أخرى يقول الإقتصادي السويدي الشهير ميردال Myrdall أن "الإقتصاد مشحون بالقيم" Economics is value loaded بعد أن ظل طيلة ما يربو عن عقدين من الزمن يدرس لطلبة الإقتصاد أن مادة الإقتصاد لا تختلف عن مثيلاتها من العلوم الدقيقة.

* دليلنا في ذلك أنه على الرغم من أن الولايات المتحدة الأمريكية هي أكبر دولة مدينة في العالم إلا أن الخبراء لا يبدون تخوفا كبيرا من ذلـــك في حين أن الأصوات ترتفع من كل مكان عندما يتعلق الأمر بالدول الأقل نموا كالدول الإفريقية وبعض دول أمريكا الجنوبية والمكسيك.

[12] – البقرة: 280.

[13] – Véronique Vastel, L'évolution récente des idéologies du développement depuis les années cinquante, Revue du CEDIMES "Synergie", N#2, Dec. 1988.pp 15-16. Université Paris II.

مبارك الميلي ودوره في الحركة الإصلاحية بالجزائر.

د. صاري أحمد

عميد كلية الآداب والعلوم الإنسانية. جامعة الأمير عبد القادر

مقدمة:

من بين الرجال الذين ساهموا بقوة في إرساء أركان الحركة الإصلاحية في الجزائر وعملوا بفعالية في نشر أفكارها بمختلف الوسائل: من تأسيس المدارس للتعليم. والوعظ والإرشاد في المساجد. والمساهمة بالمقالات المختلفة في الصحافة الإصلاحية الشيخ مبارك الميلي (1897ـ1945) صاحب كتاب "تاريخ الجزائر في القديم والحديث" و"رسالة الشرك ومظاهره". فقد لعب دورا كبيرا في الحركة الإصلاحية بتأسيسه لمدرسة عصرية. وتخطيه لصعوبات عديدة لإخراج كتاب في جزأين حول تاريخ الجزائر من وجهة النظر الوطنية. ردا على مؤرخي المدرسة الاستعمارية. زيادة على هذا فهو المصلح الوحيد الذي استطاع أن يؤلف في ميدان كانت الحركة الإصلاحية في اشد الحاجة إليه. وهو ميدان العقيدة. فكانت رسالته حول "الشرك ومظاهره" التي بين فيها معنى الشرك وأنواعه ورد فيها على الطرقيين. بالرغم من كل هذا فاننا لا نعثر لحد الآن على دراسة وافية لحياته وأعماله ولا عن بحث يفيدنا عن مدى مساهمته في الحركة الإصلاحية منذ بداية العشرينات إلى غاية وفاته في شهر فيفري 1945. فما كتب حوله لحد الآن لا يتعدى في اغلب الأحيان شهادات بعض زملائه للتذكير بمراحل حياته كلما حلت ذكرى من ذكريات وفاته. هذا مع العلم أن العديد من زعماء الحركة الإصلاحية كالشيخ عبد الحميد بن باديس(1). البشير الإبراهيمي(1889ـ1965)(2). الطيب العقبي(1888ـ1960)(3). العربي التبسي (1895ـ1957)(4) والأمين العمودي (1890ـ1957)(5) قد جذبوا انتباه الباحثين فخصصوا لهم المقالات والدراسات المختلفة. وجمعت آثار البعض منهم. إن هذه اللامبالاة قد تعود إلى شخصية مبارك الميلي في حد ذاتها. ذلك انه عكس بعض زملائه كان يعمل في صمت وخفاء بعيدا عن الأضواء. فشخصيته المحافظة. وربما وفاته المبكرة أيضا. هي الأسباب التي أدت في رأينا إلى عدم الاهتمام به وتخصيص دراسة له أو على الأقل جمع تراثه. المتناثر هنا وهناك في الصحف الإصلاحية.

إن المساهمات الوحيدة التي تناولت لشخصية مبارك الميلي وتستحق الذكر تتمثل أولا في بعض المقالات التي خلد بها زملاؤه ذكرى وفاته الثالثة(6). وثانيا مساهمة محمد علي دبوز(7) الذي تتبع مراحل حياة الميلي. إلا أن معلومات هذا الأخير لا تخلو من الأخطاء العديدة. خاصة فيما يتعلق بتاريخ انتقاله إلى مدينة الاغواط والرجوع منها إلى مدينة ميلة. وثالث مساهمة هي لعلي مراد(8) الذي ألقى الضوء على هذه الشخصية في إطار ترجمته لمسيرة

رجال الإصلاح ككل. وإعطاء مدينة الاغواط. التي استقر بها الميلي لفترة ما. كنموذج لبعض المراكز الإصلاحية(9). وأخيرا الدراسة المختصرة التي نشرها السيد نوال(10) (Jean Noël) سنة 1938 في مجلة إفريقيا الفرنسية(*l'Afrique française*). وكذلك أحد التقارير المرقونة والمؤرخة بمدينة ميلة سنة 1936. وتقع في خمس صفحات. ولكنها مجهولة الكاتب. وان كانت قريبة في أسلوبها ومعلوماتها من مقال السيد نوال السابق مما قد يوحي بأنه هو كاتبها. نظرا لهذا النقص في الترجمة والتعريف بشخصية مبارك الميلي الذي يعتبر من أهم رجال الإصلاح. نحاول في هذه الدراسة أن نلقي بعض الأضواء على مسيرته ودوره في الحركة الإصلاحية.

النشأة والتكوين:

ولد مبارك الميلي سنة 1981 هلالكا تحاميتي شاعو بميلية يحاوه لشرايم دلاوأ راوده جده. ولما توفي هذا الأخير كفالته عماه. ودخل كتاب القرية كعادة أبناء ذلك العصر. ونظرا للتفوق الذي أحرزه من بين زملائه. شجعه شيخه على مواصلة التعليم ووجهه نحو مدينة ميلة غير البعيدة عن موطنه الأصلي. وهنا تختلف الروايات. فبعض زملائه وتلامذته بجمعية العلماء يرون أن عميه كانا يعملان على إبقائه في الميلية من اجل رعاية ماشيتهما والقيام بأشغال الفلاحة — ومن الممكن جدا أن يكون الميلي نفسه هو الذي روى لهم ذلك —. وفي هذا يقول أحمد بوزيد قصيبة:"كان يريدان أن يزجا به في معترك الحياة ويستخلصاه لرعي ماشيتهما والقيام بمصالح تراث العائلة الصغير. وقررا فصله عن الكتاب والتعليم ظنا منهما انه قد حصل على ما فيه من الكفاية."(11). في حين يرى السيد نوال (M. NOEL) انه أرسل إلى ميلة من طرف معلمه وبموافقة أسرته(12). ويبدو أن الظروف الصعبة التي غادر فيها الفتى مبارك قريته هي التي تفسر لنا هذا الاختلاف. فيصور لنا بعض زملائه في جمعية العلماء هذا "الهروب" تصويرا تقريبا خياليا. فيقول في هذا الصدد الصادق حماني :"أفلت الشيخ الطفل من براثن العمومة الضارية فارا فرار موسى من القبط لأنه أدرك وهو على سن دون الإدراك أنها تريد أن تتخذ منه أخا الصبا راعيا وانه إن تطور أخا يفاعة كان حمالا أو لماع أحذية ثم حماسا أخا شباب وكهولة. فحفزه هذا التوثب إلى الإفلات والفرار..."(13). ويصور لنا تلميذه أحمد بوزيد قصيبة. الذي أصبح فيما بعد من مسئولي الجمعية. نفس المشهد بما يلي:" تأبط مبارك الفتى"لوحته" وافلت من مصيره الذي كان يريده له عماه وترك قريته طالبا أرضا سواها غير ملتفت إلى ما وراءه. وسار راجلا نحو ميلة لا يلوى على شئ يريد التعلم ويريد الحياة."(14).

نفهم من كلام هؤلاء أنه خرج من مسقط رأسه خفية لأن عميه كان يعارضان إتمام دراسته وإشباع رغبته من العلم. وهذا غير مستبعد بالنسبة لعقلية ذلك العصر. وخاصة في دشرة صغيرة مثل أولاد مبارك مسقط رأس الميلي. ومما زاد أن مدينة ميلة كانت من أقرب المدن إلى مدينة الميلية. وتوفر نوع التعليم الذي كان يبحث عنه. فمن

الطبيعي أن يختارها مبارك الميلي لمواصلة تعليمه. عند وصوله إلى مدينة ميلة. ولم يكن له بها، على ما يبدو أقارب يستعين بهم، تولى كفالته مصطفى بوالصوف أحد أعيان مدينة ميلة والمستشار العام بها آنذاك. وفي هذه المدينة تعلم على يد الشيخ بن منصور محمد الميلي(15). وكان هذا الأخير من أشهر المدرسين بمدينة ميلة. ومن المحتمل أن تكون هذه الشهرة هي التي دفعت بمبارك الميلي لاختيار هذه المدينة للأخذ على يد هذا الشيخ. ويظهر أيضا أن الشاب مبارك قد تأثر بشيخه محمد الميلي وأنه لم يأخذ عنه العلم فقط، بل كان قدوة له في الأخلاق والتربية أيضا. ومن ناحية أخرى يبدو أن المدرس وجد في تلميذه ما لم يجده في بقية التلاميذ، من ذكاء وخلق طيب، لذلك قربه منه. وتوطدت العلاقات بينهما فيما بعد حتى وصلت إلى حد المصاهرة، حيث تزوج مبارك الميلي إحدى بنات شيخه.

وفيما يخص تعليمه فنحن لا نعرف بالضبط ماذا درس في مدينة ميلة، ما عدا بعض الإشارات التي تفيد بأنه حفظ القرآن تم حفظ النصف من متن خليل. كما أننا لا نعرف بالضبط المدة التي قضاها للدراسة بمدينة ميلة، إلا انه حسب بعض الإشارات يكون قد بقي بها ثلاث سنوات (1916ـ1919). وما يدعم ذلك التحاقه بالجامع الأخضر بمدينة قسنطينة سنة 1919. ومن المعلوم أن هذا الجامع الذي كان يدرس به آنذاك الشيخ ابن باديس، كان مركزا للإشعاع الفكري. ولا نظن أن التحاق مبارك الميلي "بمدرسة" ابن باديس كان بمحض الصدفة، فقد تكون شهرة هذا الأخير هي التي دفعته إلى الجامع الأخضر. وقد يكون شيخه محمد الميلي هو الذي نصحه بذلك. ومن المحتمل أيضا أن يكون قد بادر إلى هذا الاختيار بمحض إرادته، خاصة وأن عمره آنذاك كان يتعدى العشرين سنة، ففكر في السفر لطلب العلم بعد أن أصبح مستوى التعليم بميلة لا يشبع رغباته. ولا ننسى أيضا أن قسنطينة كانت آنذاك نقطة عبور ضرورية لمن يريد متبعة دراسته بجامع الزيتونة بتونس.

لكل هذه الأسباب التحق مبارك الميلي بحلقة تدريس ابن باديس، إلا انه لم يمكث بها طويلا، حيث بقي بها حوالي سنة فقط ثم غادرها إلى الزيتونة. ومن المحتمل أن يكون ابن باديس هو الذي وجه الميلي إلى الزيتونة بعد أن رأى فيه علامات الطموح. وفي هذا يقول أحمد بوزيد قصية:"...فأعجب به أستاذه (ابن باديس) واحبه كثيرا وقربه إليه وعلم أن الجزائر ستنال على يديه خيرا كثيرا فآزره واعتنى به وشجعه ثم أرسله إلى تونس بعد أن مكث سنة بقسنطينة. فزاول بها دروس جامع الزيتونة مدة ثلاث سنوات إلى أن نال شهادة التطويع سنة 1924م"(16). نفهم من هذا الكلام انه سافر إلى تونس في حوالي 1921 أو1922 ما دام أننا لا نعرف بالضبط تاريخ عودته. في حين أن هناك من يحدد تاريخ سفره إلى تونس بسنة 1919 (17) وتاريخ عودته منها بسنة 1922(18).

الميلي في الأغواط:

حسب عبد الحفيظ الجنان، وهو أحد الذين عرفوا مبارك الميلي، أنه بعد عودة هذا الأخير من تونس كان ينوي "إنشاء مطبعة كبرى تطبع المخطوطات وتنشر الجرائد والمجلات، لتحيى أمته حياة عملية لا نظرية..." إلا انه وجد أن ابن باديس قد شرع في تنفيذ هذا المشروع فعمل تحت رايته(19). وما دام المجال الوحيد تقريبا الذي كان متاحا آنذاك لخريجي الزيتونة هو التعليم فقد انظم مبارك الميلي إلى هذا السلك. لكنه لم يتبع الطريقة التقليدية في التدريس، بل دشن حسب معاصريه نمطا جديدا من التعليم العصري، بل إنه احدث حسب بعض معاصريه ثورة في هذا الميدان: "فكان أول معلم انشأ ودشن التعليم المدرسي العصري المنتشر الآن (1948) في كامل القطر الجزائري"(20). ويرى أحمد توفيق المدني أن المدرسة القرآنية التي كان يشرف عليها "كانت النموذج الصالح للمدارس العربية الحرة آنذاك"(21).

وعلى الرغم من المزايا الكثيرة التي توفرها مدينة كبيرة كمدينة قسنطينة لرجل العلم، إلا أن الميلي سرعان ما تركها وتوجه إلى مدينة الأغواط بالجنوب الجزائري من أجل مهمته الأساسية وهي التعليم. وإذا كان من الصعب التكهن بالأسباب الحقيقية التي دفعت مبارك الميلي للهجرة إلى هذه المدينة، فبالإمكان أن نذكر عدة أسباب منها:

أولا: رغبة ابن باديس في توزيع تلامذته النجباء، ومن بينهم الميلي، على مختلف أنحاء القطر الجزائري لنشر الفكر الإصلاحي وتأييد دعوته.

ثانيا: يظهر أن عبد العزيز بن الهاشمي(22)، شيخ الطريقة القادرية، الذي قام بتنفيذ وصية والده الهاشمي ببناء مدرسة حديثة بالأغواط سنة 1922(23)، هو الذي اقترح على الاغواطيين جلب الميلي إلى هذه المدينة، خاصة وأن هذا الأخير كان زميلا لعبد العزيز بن الهاشمي على مقاعد الدراسة بالزيتونة، وبذلك فهو يقدر مكانة الميلي العلمية ودرجته في التعليم.

قبل أن يلتحق الميلي بالاغواط أراد جس النبض والتأكد بنفسه من الميدان الذي ينوي الرحيل إليه. فسافر إلى هذه المدينة في شهر أوت 1926 وتعرف على العاملين بها. وتذكر جريدة النجاح أن الميلي قد استقبل استقبالا حارا في الأغواط ونزل بالزاوية القادرية بقصد التدريس بها. وكان عبد العزيز بن الهاشمي هو المبادر إلى ذلك(24). ثم كان سفره الطويل فيما بعد والذي استمر من سنة 1927 إلى غاية سنة 1933. ولم تكن مهمة الميلي سهلة في هذه المدينة. فهي بالإضافة إلى خضوعها للنظام العسكري الذي كان يحكم المناطق الجنوبية، والذي يتميز بقسوة وشدة قوانينه مقارنة بالنظام الذي تخضع له المناطق الشمالية. فإن هذه المدينة ونواحيها كانت أيضا مجالا لنفوذ الطريقة التيجانية، المعروفة بمعارضتها الشديدة للحركة الإصلاحية، خاصة وان المركز الأم لهذه الطريقة بعين ماضي لم يكن

يبعد كثيرا عن مدينة الاغواط. في هذه الأجواء استطاع الميلي بحنكته السياسية، التي سيستغلها فيما بعد عند عودته إلى مدينة ميلة، أن يستفيد من معارضة أسرة الخليفة جلول، ناتب شيخ العرب بوعزيز بن قانة، ومعارضة قبائل أخرى للتيجانية، ليدعم نشاطه بعيدا عن ضغوط هذه الطريقة، وضغوط الإدارة الاستعمارية التي كانت تساند الخليفة جلول.

وفي الأغواط لم يقتصر نشاط الميلي على التدريس فقط. بل كان يلقي دروسا في الوعظ والإرشاد في الجامع العتيق أيضا. كما أسس جمعية خيرية لمساعدة الفقراء والمساكين. ونظرا لسمعة الميلي ومكانته في الوسط الأغواطي المثقف فقد خصص له مبلغ مالي معتبر كراتب شهري. وحسب بعض المصادر فإنه كان يتقاضى سبعمائة فرنك (700 فرنك) في الشهر. وهو أجر مرتفع جدا مقارنة بالمرتبات التي كان يتقاضاها الموظفون والمعلمون. فقد كان راتب معلم العربية آنذاك مثلا لا يتعدى ثلاثمائة فرنك(25).

وفي الأغواط أيضا أنجز الميلي أهم أعماله، بل أهم عمل تفتخر به الحركة الإصلاحية في الجزائر. وهو تأليفه لكتاب في جزأين ونعني به "تاريخ الجزائر في القديم والحديث "(26). والحقيقة أن صاحبه قد عانى الكثير من المشاق لإخراجه إلى الوجود. ذلك انه لا تكوين الميلي التقليدي ولا ثقافته العربية الخالصة كانا يؤهلانه للقيام بهذا العمل. كما انه لم يكن يحسن اللغة الفرنسية التي كتبت بها أغلب مراجع التاريخ الجزائري. ولولا عزيمته وروحه الوطنية لما استطاع الميلي من إتمام تاريخه هذا. ذلك أن الفرنسيين لكي يوطدوا حكمهم في الجزائر. حاولوا أن يبرروا استعمارهم ويبرهنوا على انهم جاءوا إلى الجزائر لتخليص شعبها من "القراصنة" الأتراك. وأن وجودهم بهذا البلد ما هو إلا لإكمال مهمة روما الحضارية. وقد ازدادت هذه النزعة في البروز وفي التعبير عن آرائها بأكثر وقاحة بقرب الاحتفال بالذكرى المئوية لاحتلال الجزائر سنة 1930(27). وقد وجد الوطنيون في ذلك فرصة للرد على اطروحات هؤلاء "المؤرخين" وتفنيد مزاعمهم. وكان مبارك الميلي من بين الرواد الذين تولوا هذه المهمة. ولأن الكتابة في مثل هذه الموضوعات التاريخية تتطلب الرجوع إلى المراجع الفرنسية فقد اعتمد مبارك الميلي. حسب بعض الشهادات، في جمع المادة وترجمتها إلى اللغة العربية على بعض معارفه من الاغواطيين الذين يحسنون اللغة الفرنسية(28). في حين يذكر أحمد توفيق المدني(29) أنه هو الذي جمع المادة باللغة الفرنسية وترجمها له. فيقول:"فتعهدت له، بأن اجمع له أهم المصادر الفرنسية. وان اقدم له مترجما إلى العربية ما يهمه من ذلك...". وهناك رسائل متبادلة ما بين الميلي والمدني تثبت قول هذا الأخير. إلا أن هذا لا يعني أن الميلي قد استعان بالمدني فقط.

بالإضافة إلى هذا الإنجاز الكبير. استطاع الميلي بمساعدة بعض الاغواطيين المهتمين بميدان الثقافة والتعليم أن يدشن مدرسة جديدة وهي "مدرسة الشبيبة" التي اعتبرها بعض المعاصرين له "من أولى المدارس العصرية النادرة في ذلك الوقت"(30)، ذلك أنها كانت من بين المدارس الرائدة (بالإضافة إلى مدرستي الجزائر وقسنطينة) في تنظيم امتحانات الحصول على شهادة التعليم الابتدائي(C.E.P.). وكان ذلك في نهاية السنة الدراسية 1930(31). وكانت هذه المدرسة تحضر للدخول إلى الجامع الأخضر الذي كان يشرف عليه الشيخ ابن باديس. والذي يحضر بدوره للدخول إلى جامع الزيتونة. وقد استطاع الميلي. خلال الفترة التي قضاها بالاغواط أن يحضر ويرسل بعثة من طلابه بهذه المدرسة إلى جامع الزيتونة. كما تولى بعض تلاميذه. فيما بعد. مسئوليات في جمعية العلماء. كالشيخ أبو بكر الاغواطي. الذي كان هو الكاتب العام لجمعية العلماء(1948). واحمد بوزيد قصيبة. واحمد شطة وغيرهم.

إن وجود مبارك الميلي بمدينة الاغواط لا يعني انه كان منعزلا عما كان يجري على الساحة الوطنية آنذاك. وخاصة فيما يتعلق بالتحضير لتأسيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين. ذلك انه كان يساهم من حين لآخر ببعض المقالات في مجلة الشهاب حول مواضيع الساعة آنذاك كمسألة إلغاء الخلافة ومحاولات إعادة إحيائها وقضية التجنيس والاندماج. كما ساهم بآرائه في المناقشات التي كانت تدور حول ضرورة تأسيس "حزب ديني". وهو المشروع الذي أثمر بتأسيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين. ويظهر أن تعيينه كأمين مال للجمعية في شهر ماي 1931 لا يعود بالضرورة إلى خبرته أو تخصصه في هذا الميدان. بقدر ما يعود إلى جهوده في تأسيس هذه الجمعية وإلى نزاهته وصرامته في التسيير. وقد ساهمت كل هذه العوامل السابقة (تأليف كتاب تاريخ الجزائر ـ الإشراف على مدرسة ـ عضو جمعية العلماء) في صعود نجم مبارك الميلي وشهرته في المنطقة. ولذلك لم يكتف بنشر أفكاره والدعوة لها في الاغواط فقط. بل كان يسافر من حين لآخر إلى المدن المجاورة أيضا مثل بوسعادة والجلفة وأفلو لإلقاء دروس في الوعظ والإرشاد.

إن النجاح الكبير الذي حققه مبارك الميلي، في منطقة معروفة بولائها للطرقية سرعان ما نبه السلطات الفرنسية المحلية إلى خطورة استمرار هذا المصلح في دعوته. خاصة وأن الإدارة الاستعمارية. وبعد تساهلها مع مؤسسي الجمعية التي ضمت كل من المصلحين والطرقيين في السنة الأولى (1931). شرعت في السنة الموالية (1932) تتخذ موقفا عدائيا من المصلحين وجمعيتهم، نتيجة للانشقاق الذي حصل بين الطرفين ونتج عنه تأسيس جمعية علماء السنة. وقد أدى ذلك إلى منعهم من الوعظ والإرشاد بالمساجد "الرسمية". كما أوصت الإدارة موظفيها بتشديد الرقابة عليهم. خاصة وأنها اتهمتهم بالعمل على نشر "الدعوة الوهابية" بالجزائر. وبدون شك أن هذا الموقف تجاه جمعية العلماء التي كان الميلي أحد مسئوليها. هو الذي دفع بمدير الشؤون الأهلية. جون ميرانت

(Jean) MIRANTE إلى الضغط على الخليفة جلول وأعيان المنطقة حتى يتخلوا عن دعمهم لمبارك الميلي. وعندما رأى هذا الأخير أن الموقف أصبح لا يطاق بعد أن أدار له الظهر من كان يسانده بالأمس. فكر في الرحيل عن الأغواط بعد أن قضى بها سبع سنوات "كان فيها من أهم الداعين للإصلاح الديني في الجنوب الجزائري..."(32).

في ميلة :

غادر الميلي الأغواط سنة 1933 بعد أن بذر فيها بذور الإصلاح وترك بها الكثير من مريديه وتلامذته الذين اكملوا فيما بعد مشواره. خاصة بعد الحرب العالمية الثانية. وبعد أن أتم تأليف كتابه تاريخ الجزائر في القديم والحديث. الذي صدر الجزء الثاني منه سنة 1932. بعد الأغواط حاول الميلي الاستقرار بمدينة بوسعادة في الشمال التي كان يزورها فيما مضى من حين لآخر. ويظهر أنه لاقى نفس الصعوبات التي كان قد لاقاها في الأغواط في المدة الأخيرة. ولذلك تركها هي الأخرى عائدا إلى مدينة ميلة. ولم تكن عودة مبارك الميلي إلى هذه المدينة من أجل التقاعد. فقد قام فيها هي الأخرى بأعمال كثيرة تمثلت في تأسيس المدارس والجمعيات والنوادي الثقافية وتكوين نواة صلبة للحركة الإصلاحية. كما جعل من هذه المدينة الصغيرة. التي كانت تعيش حالة من الجمود مركزا لنشاط ثقافي وسياسي وديني. حسب تعبير أحد المتتبعين لنشاط الميلي والمعاصرين له الأستاذ نوال (M. NOEL) (33). والظاهر أن أهل ميلة كانوا ينتظرون ابنهم بالتبني بشغف كبير. فما أن حل بهذه المدينة حتى فتحوا له مدرسة قرآنية للتعليم. وبعد وقت قصير من ذلك تم فتح قاعة للصلاة عن طريق جمع التبرعات. وكان الميلي هو الإمام بها وحسب بعض التقارير فإن دروس الميلي وخطبه أصبحت تجلب أغلب المصلين. الأمر الذي أدى إلى فراغ المسجد الذي كان يشرف عليه الإمام "الرسمي" بوفمة. مما دفع بهذا الأخير إلى اتهام مبارك الميلي بالدعاية للمذهب الوهابي والقيام بنشاط معاد لفرنسا. إلا أن هذه التهمة لم تكن في الحقيقة سوى وسيلة لدفع السلطات الإدارية المحلية لاتخاذ إجراءات عقابية ضد الميلي. فكما يقول السيد نوال أن هذا الإمام كان يخشى من أن يأخذ منه الميلي المصلين من "المسجد الرسمي" ويبقى بذلك وحيدا. وهو ما يؤدي إلى حذف منصبه. وأن خلاف المذهب ما هو في الحقيقة إلا خلاف مصالح(34).

رغم المشاكل التي كان يواجهها الميلي. إلا أنه لم يتوقف عن نشاطه. فبعد المدرسة والمسجد أنشأ النادي الإسلامي الذي جاء في إطار نشاط جمعية العلماء التي أنشأت الكثير من مثل هذه النوادي عبر مختلف أنحاء الجزائر. وكان الغرض منها تسهيل الاتصال بالشبان الذين لا يتوافدون على المساجد. كما ساهمت هذه النوادي في إعادة إحياء الثقافة العربية. وذلك بتنظيم المحاضرات وإلقاء الدروس العامة بها(35). وقد استطاع الميلي من كسب عطف وتأييد رئيس البلدية الفرنسي السيد جيلي GUILI. ضد خصومه من الجزائريين والفرنسيين. وتمكن هو وزملاؤه.

وخاصة السيد بن عميرة رئيس النادي. من إقناع رئيس البلدية بتولي الرئاسة الشرفية لهذا النادي. وفي نفس الفترة تقريبا، أي في نهاية سنة 1934، أسس الميلي جمعية حياة الشباب التي ترأسها بن عميرة أيضا. وكان هدفها تنظيم وتربية الشباب على مبادئ الإسلام وإبعادهم عن المخاطر التي كانت تهددهم كالمخدرات والسرقة...الخ. غير أن أكبر إنجاز حققه الميلي يتمثل في مشروع بناء مدرسة، وقد أعلن عنه في أواخر سنة 1935. وقد وجد هذا المشروع، حسب بعض المصادر الفرنسية، تجاوبا كبيرا من جانب السكان. فقد تبرعت بعض العائلات بأراضيها وبما تملكه من ذهب. وهناك من الرجال من تبرعوا بيراتسهم من أجل المساهمة في هذا البناء الجماعي(36). وقد استطاع الميلي، في ظرف قصير، من جمع أربعين ألف فرنك مكنته من بناء مدرسة حديثة والى جانبها مسجد كبير للصلاة.

بالإضافة إلى نشاطه المدرسي والمسجدي والاجتماعي بمدينة ميلة، كان الميلي يساهم من حين لآخر بمقالاته في مجلة الشهاب لابن باديس، والبصائر لجمعية العلماء. وقد نشر بهذه الأخيرة خاصة سلسلة من المقالات حول " الشرك ومظاهره" ثم جمعها بعد ذلك في كتاب تحت عنوان:رسالة الشرك ومظاهره. وتعتبر هذه الرسالة أهم مساهمة لجمعية العلماء في ميدان العقيدة، وإن كانت موجهة بصفة خاصة إلى مقاومة البدع التي كانت منتشرة آنذاك والتي تقف وراءها الطرقية. كما تولى الميلي أيضا رئاسة تحرير جريدة البصائر التي حولت من مدينة الجزائر إلى قسنطينة، بعد اتهام الشيخ الطيب العقبي(37) في قضية اغتيال الإمام بن دالي عمر المعروف باسم الشيخ كحول(38). وقد تولى الإشراف عليها من سنة 1937 إلى غاية توقيفها من طرف الجمعية عشية الحرب العالمية الثانية.

ونظرا لتكوينه الرزين وتبحره في العلوم الدينية فقد عوض الميلي أستاذه ابن باديس عند وفاته في افريل 1940، في إدارة شؤون الجامع الأخضر والإشراف على الدروس به، إلا أن حولت هذه الدروس فيما بعد إلى تبسه وأصبح يشرف عليها الشيخ العربي التبسي. إلا أن الأجل لم يطل به كثيرا، فقد لحق بأستاذه بعد أقل من خمس سنوات، متأثرا بداء السكر الذي كان يعاني منه منذ بضع سنوات. والحقيقة انه بالرغم من أن مبارك الميلي يظهر كالشخص الأكثر تحفظا في المدرسة الإصلاحية الجزائرية، كما يقول علي مراد(39)، إلا انه يعتبر في الواقع وبدون منازع الأكثر عمقا والأكثر فعالية.

الهوامش:

(1) لقد اهتمت الحد الآن العديد من الدراسات بشخصية ابن باديس. نذكر منها: ابن باديس حياته وآثاره، أربعة أجـــزاء، إعداد وتصنيف عمار الطالبي، دار اليقظة العربية، دمشق، 1968 ؛ محمد قاسم، الإمام عبد الحميد بن باديس: الزعيم الروحي لحرب التحرير الجزائرية، دار المعارف، القاهرة، 1968 ؛ تركي رابح، الشيخ عبد الحميد بن باديس، فلســـفته وجـــهوده في التربية والتعليم، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1969 ؛ حسن عبد الرحمن سلوادي، عبد الحميـــد بـــن بـــاديس مفسرا، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1984؛

Ali MERAD, Ibn Badis commentateur du Coran, Geuthner, Paris, 1971
Id.: «Ibn Badis ou la fondation du mouvement orthodoxe en Algérie ». In. Les Africains, t. II, 1977, pp. 1466-1470.

(2) حول الإبراهيمي أنظر ماري نجم: الإبراهيمي في حياته وبعض آثاره المنشورة والمخطوطة، مخطوطة بمكتبة الدكتور أبـــو القاسم سعد الله ؛ محمد العيد تاورتة، نثر الإبراهيمي في الفترة 1929ـــ1939، رسالة ماجستير، جامعـــة قســـنطينة، 1980، محمد زرمان، المرجعية الفكرية عند محمد البشير الإبراهيمي، رسالة دكتوراه، جامعة الأمير عبد القادر، 1992، كما خصـــص له عدد خاص بمجلة الثقافة، العدد 87، مايوـــيونيو 1985. ونشرت أيضا آثاره في عدة أجزاء.

(3) بالإضافة إلى المقالات التي كتبت حوله هنا وهناك، خصصت له رسالة ماجستير من طرف الطالب أحمد مريوش، الطيـــب العقبي ودوره في النهضة الوطنية، معهد التاريخ، جامعة الجزائر 1992.

(4) جمعت آثاره من طرف أحمد شرفي الرفاعي تحت عنوان: مقالات في الدعوة إلى النهضة الإسلامية في الجزائر، جزأيـــن، دار البعث، قسنطينة، 1985.

(5) بالإضافة إلى بعض المقالات التي نشرت حوله هناك رسالة ماجستير أعدت تحت إشرافنا وهي للطالب نور الدين ثنيـــو، بعنوان: قضايا الحركة الإصلاحية عند الأمين العمودي ورابح زناتي، معهد الحضارة الإسلامية، جامعة الأمير عبـــد القـــادر، 1998.

(6) البصائر، 08، مارس 1948 والبصائر، 15 مارس 1948. وقد شارك في هذين العددين كـــل مـــن الإبراهيمـــي بمقـــال بعنوان:"مبارك الميلي" ؛ أحمد بوزيد قصيبة:"حياة رجل الإرادة مبارك الميلي 1898ـــ1945" ؛ أحمد توفيق المدني:"مبارك الميلـــي مؤرخ الجزائر" ؛ علي مرحوم:"آثار الأستاذ مبارك الميلي في بناء المجتمع الجزائري" ؛ الصادق حماي:"مظاهر العبقرية في الشيخ مبارك".

(7) محمد علي دبوز، نهضة الجزائر الحديثة وثورتها المباركة، الجزء الثالث، ط1، المطبعة العربية، الجزائر، 1969.

(8)Ali MERAD, Le Réformisme musulman en Algérie de 1925 à 1940. Essai d'histoire religieuse et sociale, Mouton, Paris-La Haye, 1967, pp. 91-93.

(9) المصدر نفسه ص ص199ـــ205.

(10)Jean NOEL: « L'evolution religieuse à Mila. »In. Renseignements Coloniaux, n°3, mars 1938. pp. 32-34.

(11) البصائر، 08 مارس 1948.

(12) المصدر السابق، ص 33.

(13) البصائر، 15 مارس 1948.

(14) البصائر، 08 مارس 1948.

(15) الشيء الذي نعرفه عن الشيخ بن منصور محمد الميلي أنه ينحدر من جبال الأوراس، وهو من تلامذة عبد القادر المجاوي، وسمي بالميلي نسبة إلى مدينة ميلة التي حل بها.

(16) البصائر، 08 مارس 1948.

(17) محمد علي دبوز، المرجع نفسه، ص 261.

(18) عادل نويهض، معجم أعلام الجزائر من صدر الإسلام حتى الوقت الحاضر، مؤسسة نويهض للثقافة، بيروت، 1980، ص325.

(19) أحمد بن ذياب:"الأستاذ مبارك الميلي والصحافة". مجلة الأصالة، العدد 68ـــ69، أفريل ـــ ماي 1979، ص97.

(20) البصائر، 08 مارس 1948.

(21) البصائر، 08 مارس 1948.

(22) هو عبد العزيز بن محمد بن إبراهيم بن أحمد الشريف، وهو الابن الثالث. ولد سنة 1898 بقرية البياضة بالوادي، واصل تعليمه بالزيتونة بين سنتي 1913 و1923، وبعد عودته ترأس الزاوية القادرية بعميش. منذ منتصف الثلاثينات بدأ يتقرب من جمعية العلماء، ثم انتخب سنة 1937 عضوا بمكتبها الإداري. ومنذ ذلك الوقت تغير موقف الإدارة الاستعمارية نحوه. في بداية سنة 1938، وعند زيارة لويس ميو(Louis MILLIOT) مدير الشئون الأهلية للنوادي احتج عبد العزيز على مرسوم 08 مارس 1938 الذي يحد من حرية التعليم العربي الحر، وعندها ألقي عليه القبض وأودع سجن الكدية بقسنطينة، ولم يفرج عليه إلا بعد نهاية الحرب العالمية الثانية. غير أنه بقي مبعدا عن منطقة الوادي حتى وفاته في بداية الاستقلال. أنظر عنه دراستنا "عبد العزيز الهاشمي والإصلاح"، التي ستصدر في المجلة التاريخية المغاربية لشهر ماي 2000.

(23) محمد علي دبوز، المرجع نفسه، ص 254.

(24) النجاح، 18 أوت 1926.

(25) المرجع نفسه، ص262.

(26)Saadeddine صدر الجزء الأول منه سنة 1925 والجزء الثاني سنة 1933. أنظر حول هذا الكتاب: BENCHENNEBy:«Quelques historiens arabes modernes de l'Algérie »In. Revue Africaine, t.c. 1956, pp. 475-499.

(27) حول ما نشر بهذه المناسبة أنظر:

Charles Robert AGERON, Histoire de l'Algerie contemporaine, t.II, Puf, Paris, 1979, pp. 403-411 ; Mahfoud KADDACHE, Histoire du nationalisme algérien. Question nationale et politique algérienne(1919-1951), t.I, Sned, Alger, 1981, pp.237-269.

(28) محمد علي دبوز، المرجع نفسه، ص 263.

(29) جاء ذلك في:"مبارك الميلي مؤرخ الجزائر" البصائر، 08 مارس 1948، وكذلك في حياة كفاح، مذكرات. الجزء الثاني في الجزائر 1925ـــ1954، ط2. المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1988، ص ص209ـــ211.

(30) أحمد بوزيد قصيدة في البصائر، 08 مارس 1948.

(31) Ali MERAD, op. cit. note 1, p. 343.

(32) المرجع نفسه، ص 92.

(33) المصدر نفسه، ص 33.

(34) نفس المصدر والصفحة.

(35) أنظر عن ذلك دراستنا:"الجمعيات والنوادي الثقافية ودورها في الوعي الوطني الجزائري خلال الفترة 1919ـــ1939." في أعمال المؤتمر الثاني لمنتدى التاريخ المعاصر حول: الثقافات والوعي الوطني في العالم العربي المعاصر، مؤسسة التميمي للبحث العلمي والمعلومات، زغوان جويلية/تموز 1999، ص ص 189ـــ198.

(36) نفس المصدر وكذلك:

Situation politico religieuse dans la commune de Mila (juin 1936), p. 4.

(37) الطيب العقبي (1888ـــ1960) من مواليد قرية سيدي عقبة بنواحي بسكرة. التحق سنة 1896 بعائلته بالحجاز. ولم يعد إلى الجزائر إلا سنة 1920. في سنة 1927 أنشأ جريدة الإصلاح، وبعد تأسيس جمعية العلماء شغل منصب أمين عام مساعد. في سنة 1938 انسحب من الجمعية واستقل بدعوته الدينية.

(38) من مواليد سنة 1875 بمدينة قسنطينة، استقرت أسرته فيما بعد بمدينة الجزائر وهناك مارس وظيفة الترجمة لدى إدارة الحكومة العامة. كما عمل في ميدان الصحافة ودرس بالجامع الكبير بالجزائر. اغتيل في شهر أوت 1936 في ظروف غامضة. واتهم الطيب العقبي وزميله

عباس تركي بالتحريض على قتله، إلا أن العدالة برأتهما فيما بعد.

(39)Ali MERAD, op. cit. p. 92.

الدعاية في سياسة الاحتلال الفرنسي للجزائر (1830–1858)[1]

د. الحميدة عميراوي

نائب مدير جامعة الأمير عبد القادر– قسنطينة

مقدمة

وسائل الإعلام نتاج ثقافي للمجتمع الحضري. وهي تكشف من جهة أخرى عن قوة التأثير على المتلقي. مثلما توصل مدى التشابك للأحداث وتوجيهها. ومن المؤكّد أن فرنسا لم تطبق سياسة واحدة في الجزائر خلال الفترة الممتدة من تاريخ دخولها عام 1830 إلى غاية سنة 1858. وهي السنة التي تعدُّ نهايةً لمرحلة سياسية متميزة كان للعسكريين خلالها الدور الرئيسي في إدارة الحكم بالبلاد. وبتعيين وزارة الجزائر والمستعمرات تمّ إلغاء التمثيل النيابي ومنع على الجزائريين المطالبي بذلك. مثلما تمّ إلغاء منصب الحاكم العام بحاكم وزير هو جيروم نابليون. وعلى هذا الأساس كانت هذه السنة بداية الحكم المدني.

مارست فرنسا سياسة حربية بتأسيس جيوش متنوعة[2] توسعت بها في كامل البلاد. وطبقت سياسة دعائية فاعلة. بجانب تطبيقها لسياسات أخرى كالسياسة التعليمية والعلمية والاقتصادية. وتمثلت السياسة الدعائية في توزيع المناشير وتأسيس المطبعة وإصدار الصحف وتوظيف الشعر الملحون خدمة لفرنسا وخدمة لتوسعها في الجزائر. والسؤال المطروح هو كيف وظفت السلطة الفرنسية الدعاية؟

ونحاول الإجابة على هذ السؤال من خلال النقاط الآتية:

- دور المستشرقين في الدعاية
- ظهور الصحافة في الجزائر
- وسائل دعائية أخرى غير الصحافة

1 — دور المستشرقين في الدعاية

ارتبطت السياسة الاستعمارية الاستيطانية الأوروبية في شكلها العام والسياسة الدعائية في صورتها الخاصة بدور المستشرقين الذين كان اهتمامهم بالجزائر سابقا عن تاريخ الحملة الفرنسية لما بحكم أن بعضهم كانوا مستشارين للبلاط الملكي الفرنسي منذ تاريخ سابق عن الحملة الفرنسية. ويمكن اعتبار كتابات الرحالة التي تناولت موضوع الجزائر مثل كتابات بيسونال (Peyssonnel) والدكتور شو (Docteur Shaw) مادة خصبة استفادت منها فرنسا[3].

وقد ساعد المستشرقين حين عرّفوا الجزائر للأوروبيين في تأدية هذه المهمة تمكّنهم من دقائق اللغة العربية ومكونات الثقافة العربية الإسلامية. وبناء على هذا كانت للمستشرقين علاقة مباشرة بالتبشير والاستعمار الاستيطاني. فالتبشير والاستشراق وجهان لعملة واحدة. فالأول اتجه إلى عقلية العامة الشعبية سالكا طريق التعليم وممارسة الأعمال الخيرية، متخذا من المستشفيات وصفوف الفقراء ادّعاءً بشّر به الجزائريين بقدوم مدنية أوروبية منقذة. في حين استخدم الاستعمار الاستيطاني مجال الدعاية والبحث العلمي كدراسة تراث ومسوروث المسلمين وترجمتها ونشر المقالات والتدريس.

وكان للمشارقة دور ملموسٌ في الاستشراق بعامة وفي الاستشراق الفرنسي بخاصة إذ كانوا من العناصر المساهمة في نشاط المستشرقين وبالتالي في نشاط الدعاية كنتيجة لما حدث من علاقات مبكرة بين الماروئيين الشوام والفرنسيين، فكان للمشارقة شأن أثناء التوسع الفرنسي في البلاد العربية وخاصة الجزائر.

بهذا يكون الموارنة أكثر اتصالا بالحضارة الغربية وبالسياسة الفرنسية فصاروا خير معين في عملية الاحتلال الفرنسي للجزائر. مثلما كان للعلماء الموارنة الفضلُ في تعريف الغرب بالحضارة العربية – الإسلامية وبالآداب الربانية. مثلما عرّفوا الكثير من العرب بالثقافة الغربية، بحكم أنه سبق للعلماء الموارنة أن قاموا بدور الطباعة باللغة العربية في أوروبا عامة. وفي إيطاليا بوجه خاص. حيث تأسست أول مطبعة بالعربية بأمر من البابا يوليوس الثاني أوائل القرن 16 فتمّ بها طبع أول كتاب بالعربية هو "صلاة السواعي" عام 1514. ثم انتقلت الطباعة إلى جنوى، حيث نشر سفر الزبور عام 1516 بأربع لغات هي العربية والعبرية واليونانية والكلدانية مع ترجمة لاتينية. ثم تأسست مطبعة بالبندقية وقامت بنفس الدور لتلبية رغبات رجال الدين والمغامرين الذين أرادوا معرفة الشرق. ثم تأسست مطبعات في الشام بطرابلس عام 1610 وبحلب أوائل القرن 18 ومطبعة بمدْيَنة الشوير في لبنان عام 1733. إلى أن جاءت الحملات الفرنسية إلى مصر والجزائر وطبقت فيهما سياسة متميزة اعتمدت أساسا على الجانب الدعائي والعلمي.

والسؤال المطروح هو ما هي مراحل هذه السياسة الدعائية في الجزائر؟

يمكن اعتبار الحملة الفرنسية على كل من مصر والجزائر البداية القوية والحديثة لتاريخ الطباعة في البلاد العربية بشكل علمي وواسع. وكانت تلك الطباعة الوسيلةَ الفاعلة في سياسة الدعاية إذ بفضلها عرف العالم العربي الإسلامي النشاط الصحفي رغم الصعوبات الكثيرة التي واجهته ومنها صدور فتوى من شيخ الإسلام حرّم بها طبع القرآن والتفسير والفقه.

ويمكن أن يؤرخ لدور المستشرقين الملموس في دفع الممارسات الاستعمارية في البلاد العربية بعهد الحملة الفرنسية على مصر. لأنهم هم الذين تولوا الترجمة أثناء هذه الحملة. وكان منهم ومن أبنائهم من تولى الترجمة في جيش الاحتلال الفرنسي في الجزائر. لأن الكثير من مرافقي الحملة على الجزائر كانوا مشارقة[4]. بجانب يهود الجزائر الذين كانوا يقومون عادة بترجمة ما كان يدور بين حكام الجزائر والأجانب قبل عام 1830. ونتج عن فعل هؤلاء المترجمين المستشرقين اهتمام واسع بالتراث الجزائري خاصة بعد أن تم جمع ونشر جزء منه فكانت عملية هامة إن لم تكن "الأولى من نوعها في مسيرة الاستشراق في الجزائر"[5].

ومن بين الذين لعبوا دورا بارزا في عملية استعمار الجزائر والتخطيط له سيلفستر دي ساسي (1757 – 1838) عميد المستشرقين في باريس ومدير مدرسة اللغات الشرقية عام 1824 ومن غير المستبعد أن يكون هو الذي أوحى بفكرة وهي أن يتوجه وفد إلى تونس ويوزع منشورا باللغة العربية الجزائرية على الجزائريين يساهم في التمهيد لحملة عسكرية لكسب تأييد لها من الجزائريين. وبالفعل كانت النتائج بنفس التوقعات تقريبا. حيث أرسل وفد من المخبرين إلى تونس يتكون من رامبار (Raibert) وجيراردا (Girardin) في أفريل عام 1830 برئاسة دوبينوسك (D'Aubignosc) هذا الأخير الذي عُيّن فيما بعد محافظ الشرطة في الجزائر العاصمة حيث عرف هذا الوفد حاكم تونس بمشروع الحملة وفاز بتأييده لها. وبالفعل تمكّن هذا الوفد من الحصول على مساعدات تونسية في سرية تامة[6].

وتمكن هذا الفريق كذلك من توزيع منشور[7] من تونس على الجزائريين يعلمهم بقدوم فرنسا إلى الجزائر. وبعدهم بالتخلص من ظلم "الأتراك". فكان لهذا المنشور أثره على الكثير من الجزائريين وخاصة على الأغنياء منهم. وعلى من كانت لهم أطماع في تولّي مناصب سياسية. وعلى من كانوا متضايقين من النظام السياسي العثماني وهم كثيرون.

وكان زكار المستشرق وهو من الشام ساهم بشكل مباشر في كتابة المنشور الذي وزع على الجزائريين من تونس. وهو الذي تولّى تدريس اللغة العربية للأوروبيين في الجزائر مدة ثلاث سنوات. ونذكر أيضا دنينوس إبراهيم وهو من مواليد الجزائر. وكذلك حنا فرعون الذي يعد أول مدرس للغة العربية في الجزائر وهو ممن الذين تولوا عملية الترجمة من العربية إلى الفرنسية خاصة ترجمة المراسلات الرسمية التي كانت بين القادة الفرنسيين والشيوخ والحكام العرب.

والسؤال الجدير بالطرح هو لماذا قام المستشرقون بهذا الدور أكثر من غيرهم؟

كان هؤلاء المستشرقون وخاصة السان سيمونيون منهم يخططون لتأسيس نظام حكم في الجزائر متميز يضم كل "الجنسيات" خاصة بعد أن فشلوا في تحقيق ذلك سواء في أوروبا أم في مصر.

ويترجم لنا هذا الاهتمام الأوروبي بالجزائر نفس اهتمامهم بمصر، إذ كانت أولى الأعمال الهامة التي قام بها نابليون بونابرت في مصر تأسيسه للمجمع العلمي المصري بالقاهرة. وكانت أولى جلساته في أوت 1798. ومن الأمور الأساسية التي أهتمّ بها هذا المجمع نشرُ العلم والتنقيب عن الآثار، وضم هذا المجمع 48 من كبار العلماء برئاسة عالم الرياضيات فاسبار مون (Gaspard Monge) ثم أنشأ هذا المجلس العلمي المصري مطبعةً عربية – فرنسية بالقاهرة سميت في البداية المطبعة الشرقية وأسندت إدارتها للمستشرق حنا يوسف مارسيل ولعله أحد أقباط مصر بمساعدة أحد الشوام وهو إيليا فتح الله. ثم أخذت هذه المطبعة اسم المطبعة الأهلية. وقد جمع نابليون لهذه المطبعة حروفا عربية وفرنسية ويونانية وعبرية وسريانية وحروفا قبطية. وأصدرت هذه المطبعة مجلة "العشرية المصرية" (La Décade Egyptienne) باللغة الفرنسية في شهر أكتوبر 1798 أي بعد أقل من ثلاثة أشهر على الاحتلال. وصدرت عن نفس المطبعة جريدة "بريد مصر" (Courrier de l'Egypte). وأصدر المجلس العلمي المصري موسوعة بعنوان "وصف مصر" (Description de l'Egypte) بالفرنسية تتكون من 27 مجلد وتتضمن 3000 خريطة. وقد اكتملت هذه المجلدات عام 1826 أي بعد حوالي 17 سنة من احتلال مصر، وإن كانت الأجزاء الأولى نشرت عام 1809. مثلما أكتشف العلماء حجر الرشيد[8]. فوظفت السياسة الفرنسية مثل هذه الاكتشافات لوسائل دعائية أثرت على العقلية المصرية والعربية معا بما فيها العقلية الجزائرية فيما بعد.

مثلما هاجر الكثير من المصريين والشوام إلى فرنسا بعد أن تنصروا وكانوا أصلا من الشركس مارسوا التجارة والترجمة. ومن غير المستبعد أن يكون هؤلاء المتنصرون من المصريين والشوام هم الذين رافقوا الحملة الفرنسية على الجزائر.

إذن ومما لا شكّ فيه أن الحملة الفرنسية على الجزائر رافقها رجال الثقافة والإعلام الذين وضعوا خبرتهم وطاقتهم في خدمة التوسع وهذا ما يفسر صدور معلقات من رجال السياسة الفرنسية مكتوب عليها: "إن جميع محررينا هم تابعون إلى الحملة العسكرية وهم ملحقون بمختلف الرتب. فقيهم الضباط بمختلف الأسلحة وفيهم رجال الثقافة وحملة الأقلام وفيهم العلماء والتقنيون.. الذين سيعطون لهيئة التحرير متنوعات كثيرة"[9]

2- ظهور الصحافة في الجزائر

ذهب الأمر بالكثير من المفكرين إلى دفع أموال لرجال الحملة مقابل قبولهم في صفوف جيشها حبّا في المغامرة ورغبة في اكتشاف المجهول وطمعا في الحصول على المزيد من الربح. وكان من بين هؤلاء روسو فيس

(Rosso fils) المتخصص في الطباعة الحجرية. وبانضمامه إلى الحملة الفرنسية في بدايتها يكون قد قام بالدور الأساس في السياسة الدعائية بواسطة الصحافة. بجانب زميله جون توسان ميرل[10] (Jean Toussaint Merle). كان هذا الأخير من المستشرقين المصرّين على نشر الصحافة في الجزائر، إذ كان وهو في طولون قد انكبّ على إعداد مشروع قدمه لقائد الحملة يهدف من ورائه إلى ضرورة تكوين جريدة في إفريقيا (الجزائر) حيث ألحّ على ضرورة مصاحبة الحملة بمطبعة. فاستحسن دي بورمون (De Bourmont) ذلك بعد أن تأكد له أنه بهذه الوسيلة الدعائية يسهل الدفاع عن موقف الحكومة أمام المعارضة التي تندد بالحملة[11]. وتأكد له أيضا في تأسيس جريدة على التراب الجزائري تقرأ في فرنسا يكون لها مفعول إيجابي لصالح الحملة. مثلما تكون وسيلة دعائية بجانب القوة المدفعية. وبالفعل قبل هذا القائد المشروع وراسل رئيس الحكومة يوم 18 ماي 1830 لتجسيد هذا المشروع. بل كلف دي بورمون صاحب الفكرة ميرل ليحصل من مرسيليا على ما يلزم لتحقيق هذه الوسيلة. وبحكم خبرة هذا الأخير وعلاقاته القوية مع كبار المهتمين بالطباعة تمكن في أقل من أسبوع من شراء الآلات وانتقاء اثنين من المطبعيين وأثنين من المصففين. وفورا أعلن عن اسم هذه الجريدة قبل تأسيسها وهو "بريد الجزائر" (Estafette d'Alger). وفتح لها أيضا مكتبٌ بطولون لجمع الاشتراكات والقيام بتوزيعها، وحُدد لها مقر كأن يكون إما على ضفاف نهر الحراش أو قصر الداي أو على أحد الشواطئ. وعين رئيس تحريرها ميرل. وتمّ ذلك وفق تصور قائد الحملة.

بالفعل انطلقت الحملة يوم 25 ماي من طولون ووصلت الشواطئ الجزائرية يوم 13 جوان. وفي يوم 27 جوان تمكنت السفينة التي كانت تنقل لوازم المطبعة من تفريغ حمولتها وتنصيب مطبعة غوتنبرغ على الشاطئ وسميت مطبعة المرابط نظرا لقربها من مزار أحد المرابطين. وشرعت المطبعة يوم 28 جوان في عملها بإصدار أول عدد لها في هذا اليوم يحمل تاريخ يوم 25 جوان 1830[12] أي قبل الدخول إلى الجزائر العاصمة بعشرة أيام (1830/7/5) مما يدل على حرص رجال الحملة في تنفيذ هذا المشروع: ولسنا ندري ما إذا كان هذا العدد طبع قبل تنصيب المطبعة وهو الذي نرجحه أم بعد تنصيبها ووضع تاريخ 25 جوان خطأً أو لأهداف أخرى.

ومهما يكن من أمر فقد جاء في العدد الأول من جريدة "بريد الجزائر" بما أمكن ترجمته: "لن تبقى إلاّ بضعة أيام... وتطمئن المسيحية. ويؤخذ الثأر للعلم الفرنسي"[13]. تتبين لنا من خلال هذا ثقة رجال الحملة من الانتصار المحقق والقضاء على جيش حكومة الداي حسين.

وصدر العدد الثاني يوم دخول فرنسا العاصمة وهو يوم الاثنين 5 يوليو 1830. وتوقفت هذه الجريدة عن الصدور بفعل أمور كثيرة كانت في مقدمتها عودة ميرن إلى فرنسا. وقد يكون سبب التوقف هذا راجعا إلى الاختلاف الذي دب في أوساط الجيش نتيجة استفحال الخلاف بين المعارضة والحكومة في باريس حول قضية الجزائر إذ كانت أطراف تطالب بالجلاء عن الجزائر في حين كانت الأغلبية تطالب بالاستبقاء في الجزائر والتوسع فيها. ونتيجة لذلك توقفت الدعاية في الجزائر في صورتها الصحفية الرسمية.

دامت الفترة التي لم تظهر فيها أية صحيفة في الجزائر 21 شهرا من يوم 5 جويلية 1830 وهو تاريخ صدور آخر عدد من جريدة "بريد الجزائر" إلى 27 جانفي 1832 وهو تاريخ صدور أول عدد من صحيفة (Moniteur algérien) التي حملت في عددها التاسع عشر اسم "ورقة خبور الجزائر"[14] بجانب عنوانها الأصلي. خلال هذه الفترة التي لم تظهر فيها أية صحيفة لم تتوقف المطبعة عن العمل إذ كان المقتصد المدني (Intendant civil) هو الذي ينشر ويعلق البيانات ويصدر القرارات التي كانت كلها تطبع في مطبعة الجيش.

والملاحظ أنه لم يكتب باللغة العربية في صحيفة مستقلة أو على صفحات جريدة "ورقة خبور الجزائر" إلا في العدد رقم 26 من صحيفة ورقة خبور الجزائر حيث خاطبت السلطة الفرنسية الجزائريين بالعربية الدارجة وعرفتهم بجزء من القانون الفرنسي المتعلق بالوظائف السامية للدولة الفرنسية بأن حثتهم على عدم التعرض للقضاة والحكام حين يدخلون بيوتهم[15]. ومما لا شك فيه أن لهذا المنشور باللغة الجزائرية أثر بالغ في نفوس الجزائريين. مثلما كان الأثر من الإعلان عن بداية تدريس اللغة العربية للجزائريين على سكان العاصمة إذ جاء في جريدة "خبور الجزائر" ما نصه: "ليمن يحب يتعلم اللغة العرابية من أهل العرب ان المعلم حنا بن لياس فرعون ترجمان كاتم سر حضرة سعادة الجنيرال الكبير سلطان الجزائر يفتح في داره أسطول (مدراسة) ويعطي ليسيون ثلاثة أيام في الجمعة وهم الثلاث والخميس والسبت من الساعة سابعة إلى ثمانية ونسف بلسهرة... وهذا التعليم يدوم ستة اشهر والثاني يكون ستين فرنك ثلاثين نقدا والباقي فيما بعد"[16].

ونفس الشيء بالنسبة لتدريس اللغة الفرنسية لأبناء الجزائر: إذ استخدمت الدعاية بنشر الإعلانات باللغة العربية شجعت الجزائريين على الإقبال لدراسة هذه اللغة. حيث جاء في ورقية خبور الجزائر: "مدرسة كبيرة مفتوحة الآن لاصغار المسلمين لتعلم لغاة الفرنصيص وذلك التعلم من غير دراهم فاصغار المسلمين يتوجهوا كل يوم على الساعة الثمانيه متاع الصبح في مدرسة التي هي بسوق الجمعة...الجنرال الكبير يقدر يلزم المسلمين أن يبعثوا أولادهم في مدرسة الفرنصيص ولكن مراده هو ان يكون هذا الأمر على خاطرهم. اعلموا ان راجل الجاهل الذي ليس عالم أو عارف يدحكوا ويتمسخروا عليه الناس وربنا يعاقب ناس ناكرين الجميل"[17].

وبالفعل أثرت هذه الدعاية فكان الإقبال النسبي على هذا النوع من التعليم اللاتكي. إذ حسب ما جاء في المبشر أن عدد التلاميذ في تزايد إذ بلغ عام 1847 في مدينة عنابة 120 تلميذا وفي قسنطينة 70 تلميذا[18].

وكانت سلطة الاحتلال تنتقي المواضيع الحساسة وتبلغها للسكان قصد التأثير عليهم، من ذلك أنها وظفت المقال الخبري التوجيهي لتهدئة نفوس الجزائريين من حدث له أهميته والمتمثل في تحويل مسجد كتشاوة رمز الإسلام في الجزائر العاصمة إلى كنيسة إذ أشاد رجال الحملة في هذا المقال باليوم الذي حول فيه هذا المسجد إلى كنيسة بل عمل هذا الإعلان على مغالطة الناس بالقول أن ذلك كان بسند شرعي إسلامي: "... الجامع المعطى للنصارى... ولا بد نكتب هنا الجواب الذي أرسله المفتي والعلماء للجنيرال حين شاورهم (الذين قالوا له) الجامع امتعنا انه يتبدل دينه ولكن مولاه فلم يتبدل لأن الرب النصارين هو ربنا... هذه الكنيسة هي الأولى منذ مدة أربع عشرة مائة سنة ولا كنيسة غيرها مستقامة في مصر أو في بربريه... ونطلب من ربنا أن تصير كنائس أخرى[19].

ولم تحظ اللغة العربية بمكانة في دور الطباعة من طرف قادة الاحتلال إلاّ في نطاق محدود. وما حظيت به كان خدمة للتوسع الفرنسي وأملا في كسب الجزائريين إلى صفهم. ومن غير المستبعد أن يكون هذا سببا في التعامل باللغة العربية بالشكل المحدود إلى يوم أن أصدر الوكيل المدني بيشون (Pichon) قرارا بإصدار الجريدة الرسمية (Moniteur algérien) باللغتين الفرنسية والعربية. وقد تولى إدارة التحرير بها رولاند دي بوسي ثم خلفه (Adrien Berbrugger) يوم 31 أوت 1835.

ثالث جريدة صدرت في الجزائر هي: "النشرة الرسمية لعقود الحكومة" (des actes du Bulletin officiel gouvernement) صدرت بقرار من الحاكم العام يوم 20 أكتوبر عام 1834 وهي نشرية رسمية اختصت بنشر كل ما يتعلق بالقرارات الحكومية[20]. ويُعدّ هذا نوعا من الصحافة الحكومية الرسمية من بين الأنواع الكثيرة التي ظهرت في الجزائر[21].

ولكن الاستعمار الاستيطاني اتسع بفعل ما كان للمدنيين من تأثير كبير على مجرى الأحـــداث. إذ وظفـوا وسائل الإعلام لتبليغ صوتهم وتوضيح قضاياهم فأسسوا جريدة الأخبار التي صدرت بحروف لاتينية (Akhbar) يوم 12 يوليو1839[22] برئاسة أوغست بورجي (Auguste Bourget) وبترخيص من الحاكم العام فالي (Valée). وكـانت تصدر يوم الجمعة وتستعمل الشهور العربية على صفحاتها. وكانت غير حكومية وتنشر الأخبار الاقتصادية ومـــا يتعلق بالأسفار والهجرة. وجاءت هذه الصحيفة في وقت كثرت فيه الصحف في فرنسا وبلغت 750 عنوانـا منـها 250 عنوانا في باريس فقط. ثم تعددت الجرائد الاستعمارية في الجزائر فكـانت السيبوس (La Sybouse) عام 1843 برئاســة (Dagan) الذي كانت له مطبعة بمدينة عنابة[23]. وجريدة (Courrier de Bône) عـــام 1849. وجريـــدة "الجزائري" (L'Algérien) التي تأسست عام 1852. وبرغم أنها لم تعمر أكثر من سنة إلا أنها أثارت قضايا حساســة من بينها ضرورة الاهتمام بالفلاحة التي تعد مصدر الإنتاج والصناعة وأساس التحول للإنتـــاج والتجـــارة ونقـــل الإنتاج الفلاحي. ولتحقيق هذا دعت هذه الجريدة إلى ضرورة اهتمام الحكومة بالمهاجرين على أن تمنحهم الأراضي من دون قيود. ثم تأسست جريدة طبية عام 1856 باسم (La Gazette médicale) وهـــي مـــن الجرائـــد العلميـــة المتخصصة والمتميزة من بين الصحف التي ظهرت في الجزائر. بجانب الصحف الأخرى الكثيرة.

أمام هذه الحركة الصحفية الاستعمارية الأوروبية فكرت الحكومة الفرنسية في إحداث توازن بين الساكنين في الجزائر "المستعمرة" بما فيهم الوطنيون الجزائريون. فعملت على إصدار جريدة ادعت أنها تخدم الأهـــالي ولكنـــها كانت في خدمة مصالح فرنسا وكانت باسم المبشر. فهي جريدة فرنسية رسمية موجهة للجزائريين تأسست يـــوم 15 سبتمبر عام 1847[24] بمبادرة من الجنرال دوماس (Daumas) وبإيعاز من ملك فرنسا آنذاك. وهي نصـــف شـــهرية تصدر باللغتين.

وبذلك تكون الصحافة قد عرفت طريقها إلى الجزائر أسوة بما عرفته البلاد العربية خاصة باللسان العـــربي. بعد أن سبقتها في الصدور جريدة الوقائع المصرية عام 1828 بمصر. والمرشد العثماني عام 1831 في تركيا. ثم صدرت بعدها جريدة مرآة الأحوال عام 1855 بالآستانة بتركيا التي أسسها رزق الله حسون الحلبي. ثم حديقة الأخبار الـتي أسسها خليل الخوري عام 1858 في بيروت. والرائد التونسي الذي تولى رئاسة تحريرها عـــام (1860) المستشـــرق كرتلي أو رشيد الدحداح (1814-1889).

بجانب الصحافة استغلت فرنسا لونا آخر كان له الأثر في الدعاية ونعني به الشعر الملحون. إذ كان الساسـة الفرنسيون على دراية بما لهذا اللون من أثر على نفوس الجزائريين إذ كانت معانيه تفهم بسهولة مؤثرة. من ذلك أن القادة الفرنسيين اتصلوا ببعض فحول الشعر وطلبوا منهم نظم قصائد يمجدون من خلالها فرنسا وهو الأمر الـــذي

حدث مع الجنرال ديفو (Dewaux) حين طلب من الشاعر محمد السعيد بن علي الشريف في الجنوب الجزائري قائلا: "قد أرسل لنا ما قلت من الأشعار في شأن سيباسطوبول والمارشال بيجو لقد أحسنت... والآن المرغوب منك أن تتكلم بأشعار مثل السالفين في شأن الحملة (الحملة) العام الماضي إلى توقرت وسوف ونريد منك أن تذكر في شعرك الحسن الفسيات (الضباط) الذين حضروا بشجاعتهم لفتنة المغامرين، مثل الكورونيل مارمي... واليطنان عمار بن عبد الله، والسبايس، وعسكر المسلمين، وقوم أولاد دراج. مع ما تحكي من الأشعار... من الظلم الصادر من قبيح الفعل سلمان بن جلاب، واتفاقه مع المفسد محمد بن عبد الله، والمنافق بن ناصر بن شهرة. وإذعان وادي سوف لطاعتنا. وتأسيس أوامرنا مع ابننا سي علي باي ابن المشهور فرحات بن سعيد... وحين ترسل ما طلناه (طلبناه) منك نامر بغناه في جميع السحرا"[25]. إذن تكون دراية ديفو في محلها بأهمية هذا الشعر في وسط العامة وبوقعه أكثر حين يُغنّى لهذا أكّد بقوله: "وحين ترسل ما طلبناه منك نامر بغناه في جميع السحرا (الصحراء)".

بالإضافة إلى توظيف هذا اللون من الدّعاية لصالح فرنسا كان المناصرون لها من الجزائريين الذين استغلوا مخبرين يحرضون ضدّ الثائرين لصالح الاحتلال. وإن مراسلات كثيرة تؤكد هذا الأمر منها تلك التي بعث بها كل من الحاج الزين وبوبكر ومحمد بن عمار وصالح بالقوس قائلين: "إلى القبطان (كذا) الجلنار... وكن هنيا من أحمد باي، راه قدم عليه فرحات بن اسعيد أخذ له زوج أعراش من الدابر. وقطعوا خمس وثلاثين راس. وحط عليه في أم الأصناب، وراه في ضيق شديد، وخاله هرب من البلاد حتى بلغ بلاد الحراكتة. وأما هذان الأجواد الذي قدموا منهم بن اسعيد وبن يلس وشيخ ربغة أولاد موصلي وبني مقران والحشم. وهذا ما في علمنا خبرناك به لأنك حاكم بلادنا ومنا... والسلام على... جميع أحبابنا بعنابة، والسلام على من اتبع الهدى"[26].

بناء على هذا تكون السلطة الفرنسية وظفت في توسعاتها الدعاية القائمة على تأسيس المطابع وعلى إصدار الجرائد والصحف وعلى الشعر الملحون وعلى المخبرين من الجزائريين وغير الجزائريين بجانب استخدام وسائل علمية واستغلالها إعلاميا.

من ذلك أن كلوزال وهو من رجال الاحتلال قد قرّب إليه العلماء من مختلف التخصصات ومنهم بربروجر (Berbruger) الذي كلفه بتأسيس مكتبة جزائرية لجمع المخطوطات[27].

ومن باب الربط سبق لنابليون بونابرت أن أسس المجمع العلمي المصري فأنشأ هذا المجلس مطبعة عربية - فرنسية وأصدر موسوعة بعنوان: "وصف مصر" مثلما سبق ذكره. ونفس الشيء عملت به الجمعية التاريخية الجزائرية (1856) حين أسست "المجلة الإفريقية"[28]. وهي من المجلات العلمية التي اهتمت في تاريخ وآثار الجزائر خاصة العهد الروماني، إذ أن معظم الضباط الذين انكبوا على دراسة الآثار في الجزائر كانوا يراسلون المجلة.

بجانب تلك الجرائد التي اهتمت بجوانب حيوات الناس السياسية والاجتماعية تأسست جريدة طبية عام 1856 باسم (La Gazette medicale) وهي من الجرائد العلمية المتخصصة المتميزة من بين الصحف التي ظهرت في الجزائر خلال هذه الفترة.

بجانب هذا كان حرص السلطة الفرنسية كبيرا على دفع المهتمين على التأليف وعلى تشجيعهم إذ أعلنت بداية عام 1835 عن مسابقة وقدرتها بـ 1000 فرنك لتأليف قاموس شعبي بالفرنسية والعربية الجزائرية لصالح المعمرين الفرنسيين في الجزائر[29]. وقد أعدّ المستشرقون والمترجمون مجموعة من القواميس للهجات المحلية واستغل هذا العمل العلمي في سياسة الدعاية بتشجيع الهجرة الأوروبية وتوسيعها في الجزائر وفي إحداث التقارب بين كل الفئات الساكنة في الجزائر.

وعلى ذكر المترجمين فقد لعبوا دورا هاما بين الفرنسيين والجزائريين، بل بين الحضارتين العربية –الإسلامية والأوروبية، من ذلك أنهم كانوا قد عرفوا الطرفين بثقافة الآخر ونذكر مثالا في هذا السياق ما قدمه أوغست مارتان (Auguste Martin) حين كتب للجزائريين مؤلفا ذا 180 صفحة عن تاريخ فرنسا السياسي وعن ملوكها بعنوان: السيرة السنية في أخبار ملوك الدولة الفرانصوية[30].

وعمل قادة الاحتلال من جهة أخرى على توظيف العلم الحديث في مستوى تلك الفترة كدعاية لاستغلال الأرض الفلاحية وتوسيعها بإدخال زراعات جديدة كالقطن والموز وأشجار الغابات. مثلما أولوا عناية خاصة بالتنقيب على المناجم[31] وحفر الآبار وبناء الجسور وتعبيد الطرقات. الأمر الذي أكسب للصف الفرنسي حظوة بعض السكان بالمنطقة في الجنوب الجزائري الذين رأوا مصلحتهم في فرنسا. فكان هذا مهّد لاحتلال قلوب فئات من الجزائريين قبل احتلال أراضيهم.

3 ـ وسائل دعائية أخرى غير الصحافة

وكان للترجمة دور أساسي في سياسة الدعاية إذ أنه بحكم العلاقات المستجدة بين الجزائريين والفرنسيين، وبحكم الدافع إلى إقرار سياسة الإدماج والرغبة في المزيد من الهيمنة وظفت فرنسا الترجمة كوسيلة دعائية للوصول إلى ذلك. وقد وجدت في الشوام والمستشرقين الكفاءات للقيام بهذا الأمر، وتولّى هؤلاء ترجمة المراسلات بين الفرنسيين وكل من الجزائريين والدول العربية وإدارة مكاتب الشؤون العربية وكل ما يتعلق بجيش الاحتلال وما يتعلق بالطباعة.

وكانت أسماء كثيرة من المترجمين ومنهم حنا بن ليس فرعون الذي يعد أول مدرس للغة العربية في الجزائر ومن الذين تولوا عملية الترجمة من العربية إلى الفرنسية والعكس خاصة في المراسلات الرسمية التي كانت بين القادة الفرنسيين والشيوخ الجزائريين والحكام العرب[32].

وقد أثرت هذه الدعاية على الكثير من الجزائريين الذين لم يستخدموا وسائل الصحافة كرد فعل مقاوم لهذه السياسة الفرنسية ولكن الذي نسجله من دعاية جزائرية هو ما كان يتم من تعريف المسلمين بما حصل في الجزائر عن طريق الحجاج الجزائريين، وبما كان يقوم به المداحون في الأسواق والمناسبات، وما كان يقول به شعراء الملحون والحكماء والمرابطون، وما كانت تغنيه النساء في المناسبات، وفيما كانت تشهد بعض الكتابات الجزائرية التي فضحت هذه السياسة الفرنسية وتجاوزاتها، وكان في مقدمة هذه الكتابات ما سجله حمدان خوجة حين كتب إلى جهات كثيرة وفي مقدمتها السلطة الفرنسية خاصة في كتابه المشهور المرآة (1833-1840).

ولم تقصر الدعاية الفرنسية نشاطها في الجزائر فقط بل نشطت في كامل أنحاء أوروبا والبلاد العربية. حيث كانت ردود فعل خاصة من أوروبا ضد هذه السياسة الفرنسية نذكر منها التي حصلت في بريطانيا. إذ على الرغم من أن بريطانيا لم تكن تعارض بقوة سياسة فرنسا في الجزائر وهو أمر طبيعي لأسباب كثيرة، منها عدم وجود مصلحة كبيرة لها ومباشرة في الجزائر. وعدم وجود تأييد داخلي لها سواء من البرلمان أم من العامة التي كانت مشغولة بقضايا داخلية، خاصة بعد موت الملك شارل الرابع في جوان 1830، على الرغم من ذلك إلاّ أن الصحافة البريطانية قامت بدور دعائي ضدّ السياسة الفرنسية بأن حرضت الرأي العام الأوروبي للوقوف ضد فرنسا قائلة: إن فرنسا قادمة على احتلال مملكة أكبر وأغنى من إنجلترا [33]. وكانت جمهرة أخرى من المفكرين الإنجليز قد أولت اهتماما خاصا بالجزائر وفضلت لو تكون الجزائر مستعمرة إنجليزية لا فرنسية من ذلك نذكر الكاتب لفيس (M. Lévis) الذي قال: يمكن أن تكون الجزائر نقطة اتصال بالغة الأهمية بالنسبة إلى تجارتنا مع بقية دويلات البحر المتوسط عبر سلسلة المراكز البحرية التي بها تكون البحرية الإنجليزية قوية في هذا الجزء من العالم. إن الجزائر تضيف إلى مالطة وجبل طارق والجزر الأيونية مكانةً هامة للتجارة الإنجليزية. وكذلك لسلطتنا بنفس القوة التي يضيفها بحر الشمال[34].

مما تقدم يمكن القول أن سياسة الدعاية الفرنسية كانت فاعلة ومتميزة إذ كانت متعددة وأحد الأسلحة التي اعتمدت عليها فرنسا في احتلال البلاد. وبها عرف الجزائريون لونا جديدا من الدّعاية بصدور عدد من الصحف بها حكومية أو مستوطنة أو أهلية.

للدعاية أثر كبير عبر العصور على الرأي العام والخاص. وبالتالي على ميزان القوة وتوجيه السياسة. وتعد الصحافة أحد الوسائل لهذه الدعاية، بل تعد الوسيلة التي احتلت العقول قبل احتلال الأرض والأجسام.

[1] – أعد هذا الموضوع مجلة العلوم الإسلامية بجامعة الأمير عبد القادر–قسنطينة من عمل ندوي نشره في كتـــاب بعنـــوان مـــن الملتقيات التاريخية الجزائرية

[2]– لمزيد من المعلومات حول تأسيس هذه الجيوش وأنواعها يراجع ما كتبناه في: سيرتا، العدد 12، مجلة صادرة عن معهد العلـوم الاجتماعية، جامعة منتوري–قسنطينة الجزائر 1999، ص–ص. 55–60.

[3]- Shaw (docteur), Voyage dans la Régence d'Alger , traduit de l'Anglais par Mac Carthy, Paris 1830.

[3]- Peyssonnel, et Desfontaines, Relation d'un voyage dans les Régences de Tunis, et d'Alger Gide, Paris 1838, P-P. 292-293.

[4]–سعد الله، أبو القاسم، أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر، الجزء 4، دار الغرب الإسلامي، ط. 4، بيروت 1996، ص– ص. 23-46.

[5]–لمزيد من المعلومات يراجع: سعد الله، أبو القاسم، تاريخ الجزائر الثقافي، ج. 6، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1998، ص. 11.

[6]– توجد مجموعة من الوثائق محفوظة في: A. M. G. H2 بها معلومات هامة عن مهمة هذا الوفد إلى تونس.

[7]– أعد هذا المنشور أو البيان بدقة فائقة. ينظر نصه في: مذكرات الزهار، أحمد الشريف، ش. و. ن. ت. الجزائر 1974. وللمزيد ينظر كذلك ما كتبناه في: دور حمدان خوجة في تطور القضية الجزائرية (1827–1840)، البعث، قسنطينة–الجزائـــر 1987. ص. 100 وما بعدها.

[8]– بعد أن نقلته إنجلترا إلى متحفها انكب العالم الفرنسي جان فرانسوا شمبليون على دراسته مدة 17 سنة، إذ بفضل هذا الحجـــر تمكن هذا العالم من فك العلامات الهيروغليفية. وعد هذا الاكتشاف فريدا من نوعه. وبعد الجلاء الفرنســـي نقلـــت المطبعـــة إلى بولاق. وأخذت اسم مطبعة بولاق بدءا من عام 1821. للمزيد من المعلومات يراجع: عبد الكريم الوافي، محمد، يوســـف باشـــا القارمانلي والحملة الفرنسية على مصر، المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان، طرابلس، ط. 1، ليبيا 1984، ص – ص. 205-220.

[9] – سيف الإسلام، الزبير، تاريخ الصحافة في الجزائر ج. 2، ش.و.ن.ت. الجزائر 1982، ص. 6

[10]– كان عمره لم يتعد 45 سنة، شغل مناصب كثيرة أدبية وإدارية ومن هذه المناصب مدير مسرح. وهو أحد المؤسسين لجريـــدة (La mode) وبعد هذه المهام التي كان يقوم بها تولى منصب الكاتب العام لقائد الحملة دي بورمون.

[11]– واجهت الحملة الفرنسية معارضة كبيرة من الفرنسيين السياسيين والكتاب والعامة. لمزيد من المعلومات يراجع كتابنـــا: دور حمدان خوجة في تطور القضية الجزائرية، المرجع السابق، ص–ص. 39–55.

[12] – ينظر ملحق رقم 2

[13]– يراجع: سيف الإسلام، المرجع نفسه. ص. 18.

[14]– ينظر ملحق رقم 3

[15]– ينظر ملحق رقم 4

[16]–ورقة خبور الجزائر العدد 34، في تاريخ 19 سبتمبر 1832 ينظر ملحق رقم 5

[17] – ينظر: ورقة خبور الجزائر، العدد 71، في تاريخ 31 ماي 1833. ملحق رقم 6

[18] – جريدة المبشر، العدد 8 في تاريخ 1847/12/30.

[19] - Moniteur algérien, n° 52, du 19 janvier 1833. Voir document N° 4.

[20]– واستمرت في الصدور إلى غاية عام 1858 حيث اتخذت عنوانا آخر هو "النشرة الرسمية للجزائر والمستعمرات" (Bulletin officiel de l'Algérie et colonies) إلى غاية 1861 وهي فترة وزارة الجزائر والمستعمرات. بعدها أخذت عنوان: "النشرة الرسمية للحكومة العامة".

[21]– صنف زهير إحدادن الصحافة في الجزائر إبان الاستعمار الفرنسي إلى خمسة أنواع هي: الصحافة الحكومية والصحافة الكولونيالية والصحافة الحكومية المناصرة للأهالي(Indigènophile) والصحافة الأهلية (Indigène) والصحافة القومية (Nationaliste) للمزيد يراجع:

• Ihaddaden (Z.), Histoire de la presse indigène en Algérie, E. N. A. L. Alger 1983, p-p. 13-18.

[22]– صدرت بالفرنسية ثم باللغتين واستمرت في الصدور إلى غاية 1934.

[23]– سيف الإسلام. المرجع السابق. ص. 66. وكذلك عواطف عبد الرحمن، الصحافة العربية في الجزائر المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر 1985، الباب الأول.

[24]– واستمرت في الصدور إلى عام 1927.

[25]– رسالة ديفو في تاريخ 1855/12/31. A. B. I. M737 ينظر ملحق رقم 7

[26] – قد تكون هذه الرسالة من الزيبان في تاريخ1833/4/14 مرسلة إلى حاكم عنابة مونك ديزر A. M. G.H20 ينظر ملحق رقم 8

[27]–سيف الإسلام، الزبير، تاريخ الصحافة في الجزائر ج 2 ص. 41.

[28]–استمرت أعدادها في الظهور إلى عام 1962.

[29]-A. O. M. F80/1846, (cité par Turin (Y.), Affrontements culturels dans l'Algérie coloniale, E. N. A. L. Algérie 1983 p .15).

[30] – مطبعة باستيد، الجزائر 1863.

[31]– للمزيد حول استغلال المناجم في الجزائر يراجع:

Savornin (Justin), La géologie algérienne et nord africaine depuis 1830, Paris 1931.

حيث تناول في الفصل الثاني مرحلة أعوام 1830–1847 وخصص الفصل الخامس لدراسات عن الصحراء.

[32]– معظم المراسلات الموجهة باللغة العربية من القادة كانت موقعة باسم مترجم مثل: "كاتب الأحرف عن إذن سعادة المارشال الترجمان حنا فرعون".

[33] - Serres, op. cit. , p. 40.

[34]– للمزيد من المعلومات يراجع: ----- Conte (B.) , De L'Algérie et de sa colonisation, p. 19.

ملاحق

L'ESTAFETTE
D'ALGER,
Journal de l'Armée Expéditionnaire
ET DE LA MÉDITERRANÉE.

ملحق رقم 2 للصفحة الأولى لأول جريدة ظهرت في الجزائر

28 Juillet. 26. Année 1832.

ورقة خبور الجزايس

MONITEUR ALGÉRIEN,

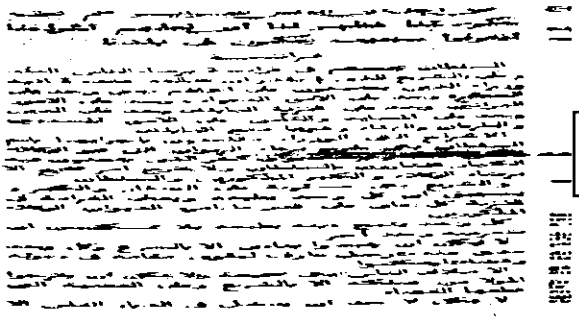
JOURNAL OFFICIEL DE LA COLONIE;

ANNONCES JUDICIAIRES, ADMINISTRATIVES, COMMERCIALES ET MARITIMES

ÉTAT-MAJOR GÉNÉRAL.

Alger, 28 juillet 1832.

ملحق رقم 3



ملحق رقم 4

اعلم

لمين يحب يتعلم اللغة العرابية من اهل العرب ان المعلم حنابن لياس فرعون ترجمان كاتم سّر حضرة سعادة الجنيرال الكبير سلطان الجزاير يفتح فى داره اسكوه (مدراسة) ويعطى لسيون ثلاثه ايام فى الجمعة وهم الثلث الخاميس والسبت من السعة سابعة الى ثمانية ونسف بلسهرة (عداد الفرنج) وهذا التعليم يدوم ستة اشهر والثانى يكون ستين فونك ثلاثين نغدًا والباقى فى مابعد ۞ ثم

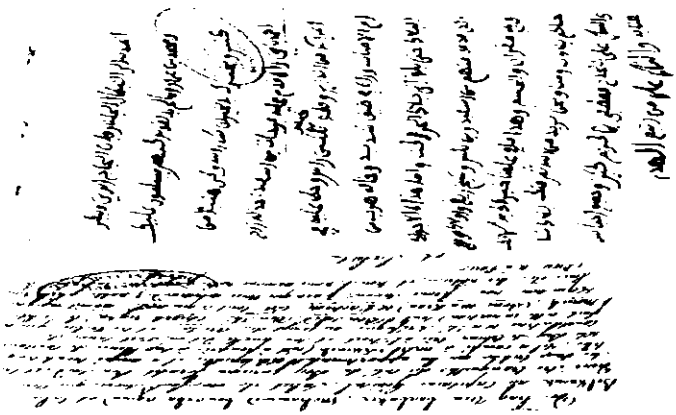
ملحق 5

مدرسة الفرنصيص ولكن مراده هو ان هـــ الامر يكون على خاطرهم ۞ اعلموا ان راجل الجاهـ الذى ليس عالم او عارف يدحكوا ويتمسخروا عل الناس و ربنا يعاقب ناس فاكرين الجميل ۞

ملحق 6

ملحق 7

ملحق 8



الأدب في ضوء النقد الإسلامي

د. العلمي لراوي

أستاذ بكلية الآداب واللغات جامعة منتوري قسنطينة

إن الإسلام قد تعامل مع الأدب بوصفه سلوكا وممارسة. وعلى ضوء هذا التصنيف يتم تقويم الأدب والحكم عليه، ونحن نعلم أن أي سلوك لابد أن يهدف إلى تحقيق غاية معينة وبناء على هذه الغاية يحدد الإسلام علاقته مع الأدب. فالإسلام لم يحظر الشعر ولم يقف دونه ولكن سبحانه وتعالى نزه كلامه عن أن يكون شعرا ورفع رسوله من أن يكون شاعرا. كما نجد القرآن قد ميز بين شعر وشعر وشاعر وآخر. وهذا في الآية التالية: ﴿ والشعراء يتبعهم الغاوون ألم تر أنهم في كل واد يهيمون. وأنهم يقولون مالا يفعلون. إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات. وذكروا الله كثيرا وانتصروا من بعد ما ظلموا (1). فالاستثناء الوارد في هذه الآية قد شمل الشعراء المؤمنين، وبذلك وضع الأساس الأول للممارسة الشعر وهو الإيمان بالله سبحانه وتعالى. ثم الالتزام بخدمة مبادئ العقيدة الإسلامية. وقد كان موقف الرسول ﷺ متماشيا مع القرآن الكريم. فالشعر الجيد لديه هو ذاك الذي يوافق الحق ويبتعد عن الباطل. فقد أرجع جمال الشعر إلى جمال موضوعه. وهذا يكمل مقصد الآية القرآنية التي تعرضت للشعر.قال ﷺ:

(لشعر كلام من كلام العرب جزل تتكلم به في بواديها وتسل به الضغائن من بينها)(2)

وكذلك قال: (إنما الشعر كلام فمن الكلام خبيث وطيب) (3).

فالرسول ﷺ لم يكن يعارض الشعر كفكرة مجردة أو كسلوك يمارسه الشاعر. فهذا السلوك لم يكن محل معارضة أبدا بل أشاد بالجانب الفني وتأثر له وإنما يصادف معارضة إذا جانب الحق ودعا إلى الباطل والشر. فالمعيار الذي يستند عليه الرسول ﷺ هو مدى خدمة الشعر للحق والخير إلى جانب قيمته الفنية. وعلى هذا النهج سار خلفاء الرسول ﷺ في تقييمهم للشعر وتذوقهم له والحكم عليه. ومن الخلفاء الراشدين الذين أسهموا في النقد إسهاما كبيرا الخليفة عمر بن الخطاب ــ رضي الله عنه ــ فقد مكنه إعجابه بالشعر وتذوقه له وحفظه لكثير منه من الإدلاء بآراء نقدية ذات أهمية كبيرة. فقد قال عنه ابن سلام الجمحي: (لا يكاد يعرض له عارض إلا أنشد فيه بيتا من الشعر) (4). كما أشاد به ابن رشيق القيرواني فقال: (وكان من أنقد أهل زمانه للشعر وأنقدهم فيه معرفة)(5).

ومن أحكامه النقدية ما يلي: قال عمر مرة لابن عباس: (ألا تنشدني لشاعر الشعراء.

فقلت: يا أمير المؤمنين، ومن شاعر الشعراء ؟

قال: زهير فقلت: لم صيرته شاعر الشعراء؟

قال: لأنه لا يعاظل بين الكلامين. ولا يتبع وحشي الكلام ولا يمدح أحدا بغير ما فيه»(6)

فهذا الحكم يقوم على جانبين:

جانب أسلوبي: يتمثل في قوله: (لأنه لا يعاظل بين الكلامين. ولا يتبع وحشي الكلام) ويعني بوحشي الكلام الألفاظ الغريبة الوحشية والتي إذا وردت في الكلام أفسدته وأفقدته طابع السهولة. فكأن عمر يريد أن يضع مقياسا فنيا في تقديم الشعر يتمثل في مراعاة الصياغة في الشعر.

أما الجانب الثاني في الحكم: فينصب على الصدق في التعبير الذي يتمثل في قوله (ولا يمدح أحدا بغير ما فيه ويعني بهذا التزام جانب الموضوعية في وصف الأمور والابتعاد عن الإسراف والمبالغة في تصوير الأشياء. إذ يعد ذلك ضربا من ضروب الكذب والنفاق والرياء الذي يتعارض مع مبادئ العقيدة الإسلامية التي يحرص عمر على المحافظة عليها. وقد امتد هذا الاتجاه في عهد بني أمية. ولكن ليس بالحدة نفسها التي كان عليها في عصر صدر الإسلام. نظرا للتطور الذي عرفته الخلافة في السياسة والحكم. فلم يعد من أنصار الاتجاه الأخلاقي إلا بعض الفقهاء والشيوخ الذين أبت عليهم نزعتهم الدينية إلا أن يقفوا في وجه التيارات الغزلية التي غزت الحجاز آنئذ واستحاب لها الشباب. فقد أدركوا خطر هذا الشعر فمنعوه ووقفوا ضده. والنص التالي يبين ذلك. قالت ظبية مولاة فاطمة بنت عمر بن مصعب:(مررت بجدك عبد الله بن مصعب وأنا داخلة منزله وهو بفنائه ومعي دفتر.

فقال: ما هذا معك؟ ودعاني فجئته

فقلت: شعر عمر بن أبي ربيعة.

فقال: ويحك أتدخلين على النساء بشعر عمر بن أبي ربيعة. إن لشعره لموقعا من القلوب. ومدخلا لطيفا لو كان شعر يسحر لكان هو. فارجعي به.

قالت ففعلت »(7).

فالتأثير السيئ الذي يتركه شعر عمر في سلوك الشباب هو الذي حدا بمصعب أن يقف منه هذا الموقف ويمنعه من دخول البيت. وقول عبد الله بن مصعب (إن لشعره لموقعا من القلوب ومدخلا لطيفا) تقدير واضح واعتراف صريح بقوة معانيه وشدة أسرها للنفوس. فالنزعة الأخلاقية هي التي تقف وراء هذا الحكم وقد ضحت بالجانب الفني عندما وقع الالتقاء بين الجمال أو الفن والأخلاق فكانت الأخلاق أولى بالمقدمة فهذا الحكم خلفيته الثقافية هي الشريعة الإسلامية. وهذا الحكم يذكرنا بأحكام الرسول والخلفاء الذين لم يترددوا في رفض هذا النوع من الشعر والمعاقبة عليه. وغير بعيد عن هذا الحكم حكم هشام بن عروة الذي يقول: (لا تروا فتياتكم شعر عمر بن أبي ربيعة لئلا يتورطن في الزنا تورطا وأنشد »(8)

لقد أرسلت جاريتي وقلت لها خذي حذرك

وقولي في ملاطفـــــة لزينب نولي عمـــــرك

كما أن حكم ابن جريج يندرج في السياق نفسه الذي سارت فيه الأحكام السابقة، إذ يقول معلقا على شعر عمر بن أبي ربيعة: (ما دخل على العواتق في حجالهن شيء أضر عليهم من شعر عمر بـــن أبي ربيعـــة)(9). هـــذه الأحكام جميعها تركز على مضمون الشعر وتفترض فيه أن يكون مضمونا ملتزما بالحق والفضيلة مهما كان الشكل الذي يعبر به عن هذا المضمون. أما إذا كان مضمون الشعر بعيدا عن القيم السمحة ويسخر للحديث عن الغرائـز ويذكيها في نفوس السامعين كتلك التي تكلم عنها عمر في أبياته. فهذا ليس من الأخلاق في شيء. وهذه دعـوة إلى الانحلال الذي حاربه الإسلام.

وبجانب هذا التيار المحافظ يقوم تيار آخر ولكنه يقف موقف المعجب بالشعر الجميل بصـــرف النظـــر عـــن مضمونه إدراكا منه أن المعصية تنسب للشعر وليس للشاعر. و هذا اتفاقا من الآية الكريمة: ﴿ وأنهم يقولون مـــا لا يفعلون ﴾. ولذلك رأى أصحاب هذا التيار أن الشاعر لا يحاسب على شعره أخلاقيا. إذ ليس بالضرورة أن يفعـــل ما يقوله فالشاعر فنان وعاشق للجمال يتغنى به وعلينا أن نتمتع بهذا الجمال في غير حرج.

وخير من يمثل هذا التيار الفقيه "ابن عابس" فقد كان يتذوق الشعر ويعجب به مهما كان موضوعه إذ كـــان ينشد الشعر ثم يدخل في الصلاة ليدلل أن الأدب لا يدخل في العقيدة ولا يؤثر فيها، ونسجل في هـــذا الســـياق مناظرة بين ابن عباس ونافع الأزرق حول فلسفة استحسان الشعر. فقد كان في المسجد الحرام وعنده نـافع الأزرق وناس من الخوارج يسألونه. إذ أقبل عمر بن أبي ربيعة حتى دخل وجلس. فأقبل عليه ابن عبـــاس فقـــال أنشـــدنا فأنشده:

أمن آل نعم أنت غاد فمبكر غداة غد أم رائح فمهجر

حتى أتى على آخرها. فأقبل عليه ـــ نافع بن الأزرق ـــ فقال: الله يا ابن عباس. إنا نضرب إليك أكباد الإبل من أقاصي البلاد نسألك عن الحلال والحرام فتتناقل عنا. ويأتيك غلام من مترفي قريش فينشدك:

رأت رجلا أما إذا الشمس عارضت فيخزى وأما بالعشي فيخسر

فقال ليس هكذا قال:

فقال: رأيت رجلا أما إذا الشمس عارضت فيضحي وأما بالعشي فيحضر

فقال: ما أراك إلا وقد حفظت البيت ؟

قال: أجل، وإن شئت أن أنشدك القصيدة أنشدتك إياها

قال: فإني أشاء.

أنشده القصيدة حتى أتى على آخرها(10)

في هذه المناظرة نلاحظ الانفصال الذي تم بين الأخلاق والشعر. والذي سيتطور فيما بعد ويصبح الفن بمعزل عن الأخلاق. في ضوء ما تقدم نلاحظ أن النزعة الأخلاقية في الشعر يتجاذبها تياران أحدهما يرذل الشعر الماجن ويحذر منه وهذا مستمد من المعيار السابق. أحسن الشعر ما وافق الحق وما لم يوافق فلا خير فيه. وتيار يعجب بما يتضمن الشعر من جمال وفن وقد استمد مفهومه من الآية القرآنية السابقة الذكر. وفي هذا الإطار يندرج قول عبد الله بن أبي عتيق، فقد قال عن شعر عمر بن أبي ربيعة: (الشعر عمر بن أبي ربيعة نوطة في القلب. وعلوق بالنفس ودرك للحاجة ليست لشعر. وما عصي الله. جل وعز. بشعر أكثر مما عصي بشعر ابن أبي ربيعة. فخذ عني ما أصف لك: أشعر قريش من دق معناه ولطف مدخله وسهل مخرجه ومتن حشوه وتعطفت حواشيه وأنارت معانيه وأعرب عن حاجته) (11).

انطلق صاحب الحكم من ملاحظة التجربة العاطفية التي يصدر عنها عمر. كما تعرض إلى القوالب الفنية التي تحمل التجربة. فبدأ بالحديث عن القيم العاطفية (لشعر عمر لوطة في القلب. وعلوق بالنفس ودرك للحاجة). يرمي من وراء هذه الألفاظ إلى الكشف عن العاطفة الإنسانية التي تشيع في شعر عمر. فهي عاطفة ذاتية غريبة. فكأنه يشير إلى القدرة الفائقة التي يتمتع بها عمر في تحسس مشاعره والتعبير عنها بصدق وأمانة حينئذ يجد المتلقي في هذا التعبير تعبيرا عن حاجته النفسية التي كان يشعر بها ولا يستطيع الإفصاح عنها. وبذلك فمضت تجربته الخاصة فارتقت إلى التجربة الإنسانية العامة التي يجد فيها كل إنسان تعبيرا عن حاجته النفسية.

وبعد هذا انتقل الحكم إلى القيم الفنية المتمثلة في دقة المعنى وإنارة المعاني التي يقصد بها طريقة عمر في تناول مشاعره والتعبير عنها في صدق وبأسلوب بسيط من غير التواء وتعقيد. ومرد هذا إلى بساطة تجربته ووضوحها في نفسه. فينقلها في عبارات واضحة التعبير بسيطة التركيب شديدة الإيحاء قريبة الفهم. وبعبارة موجزة نقول إن دقة المعنى تعني دقة المشاعر وإنارة المعنى تعني وضوح أسلوب الكشف عنها. أما فيما يخص لطف المدخل وسهولة المخرج فإنها تعني براعة الاستهلال وحسن الاختتام. كما وجدنا أحكاما نقدية لشعراء من ذلك ما قاله كثيّر لعمر بن أبي ربيعة: (يا عمر والله لقد قلت فأحسنت في كثير من شعرك. ولكنك تخطئ الطريق. تشبب بها ثم تدعها وتشبب بنفسك أخبرني عن قولك:

قالت لترب لها تحدثها ... لتفسدن الطواف في عمر

قومي تصدي له ليبصرنا ... ثم اغمزيه يا أخت في خفر

قالت لها غمزته فأبى ... ثم اسيطرت تشتد في أثري

أردت أن تنسب بها فنسبت بنفسك. أهكذا يقال للمرأة إنما توصف بالخفر وأنها مطلوبة ممتنة)(12).

هذه المقاضاة الشعرية تبين بكل وضوح فلسفة كل شاعر واتجاهه الشعري فيما لاشك فيه أن عمر قد حاول أن يتحرر من القيم المعنوية والفنية التقليدية. ويصف واقعا جديدا يحسه ويعيشه. حاول أن يبرع نزوعا طبيعيا نحو الصدق في تصوير الحياة التي تغيرت قيمها أو مفاهيمها. ولكن كُثيّرا وقف ضد هذا الجديد وحكم عليه بالفساد على أساس أنه خالف العرف المألوف. فعمر قد صور واقعا معينا يعكس تغير وضع المرأة في المجتمع وتحررها من القيود بسبب شيوع الحرية الاجتماعية التي أعطت لها ما لم يكن متاحا لها من قبل بينما نجد كُثيّرا قد تأثر ببيئته العراق بسبب انحرافه في السياسة ومشايعته للعلويين. ونتيجة تأثر كُثيّر بهذه الفلسفة التقليدية في النقد أنكر على عمر أن يقلب الأوضاع ويصور المرأة طالبة لا مطلوبة.

وتتضح الصورة أكثر عندما نقرأ حكم عمر على كُثيّر. فقال له: أخبرني عن تخيرك لنفسك ولمن تحب حين تقول:

ألا ليتنا يا عز من غير ريبة بعيران نرعى في الخلاء ونعزب

كلانا به عر فمن يرنا على حسنها جرباء تعدى وأجرب

إذا ما وردنا منهلا صاح أهله علينا فما ننفك نرمي ونضرب

نكون بعيري ذي غنى فيضعنا فلا هو يرعانا ولا نحن نطلب

فقد تمنيت لها ولنفسك الرق والجرب والرمي والصرد والمسخ فأي مكروه لم تتمن لها ولنفسك؟ لقد أصابها منك قول القائل (معاداة عاقل خير من مودة أحمق) (13). فعمر ينكر على كثير هذه الاستعارات التي ركبها للتعبير عن أمله في العيش مع عزة. فهذا تعبير عن نزعة ذوقية تقليدية جاهلية لم تعد مستساغة. وكأن عمر يصدر في ذوقه هذا عن المقياس الذي حدده ـ ابن أبي عتيق ـ حين طالب الشعراء التزام الصدق في التعبير عن المشاعر والانفعالات كما تحيا في وجدان الإنسان وليس كما هي في الأعراف والتقاليد. ومن هذا يظهر لنا أن الرؤية النقدية إلى الشعر الغزلي قد تناعها تياران. تيار يرى في التزام الشعراء بمعطيات الواقع الجديد دليل انعتاق عن الموروث القديم، إذ لم يعد الشاعر تابعا بمشاعره وعواطفه إلى العصر الجاهلي إلى عصر لم يعشه. وما ينجر عن ذلك من زيف في التصوير وتصنع في التعبير. بل عليه أن يتفاعل مع مستجدات حاضرة ومعطيات عصره. أما التيار الثاني يقبل على الشعر الغزلي الجديد ويعجب به ولكنه يرى أن مضمونه لا يتفق والأعراف الفنية المألوفة. ولعل مرجع ذلك أن أصحاب هذا التيار من أهل البادية التي هي أكثر ثباتا وأقل تطورا وقبولا للأنماط الحضارية الجديدة.

وقد امتدت هذه الحركة النقدية إلى الشام والعراق. فراح نقادها يترعون نزعة تقليدية في أحكامهم على الحركة الأدبية التي سادت في عصرهم. ويرجع سبب هذا التمسك بالتقاليد الفنية الجاهلية إلى عدة أسباب منها: أن العراق قد توفر على قدر ضخم من الشعر الجاهلي الذي أسهم الرواة في جمعه من البوادي العربية. ومن أفواه

الأعراب الوافدين إليهم في الكوفة والبصرة. فأقبل على هذا الموروث الشعري كل من الشعراء والنقاد يقلبون فيه النظر. فأعجبوا بلغته. وأنماط تصويره وموضوعاته وطريقة تناوله للحياة بصفة عامة. ولعل الشاعر هو أول من دنّر هذا القديم وراح ينسج على منواله دون أن يبيح لنفسه حرية الخروج من هذه الدائرة المغلقة. لأنه لو صادف أن خرج أحدهم لعرف النقاد عن شعره. وبهذا أصبح الشعراء يتبارون في انتقاء الألفاظ الوعرة والصور الغريبة ليبرزوا مدى تمكنهم من تناول القديم وحسن إجادته (فكان بين أيدي شعراء العراق منه ثروة هائلة أغرقتهم وسدت عليهم منافذ الإبتكار وحصرتهم في حيز التقليد للمجموع تقليدا وقف بهم أول الأمر عند المفردات اللغوية والصور الغريبة منه، حتى صح القول عندهم بأن من لم يقرأ شعر جرير والفرزدق لم يعرف اللغة العربية أو شعرها. ذلك أن جريرا وصحبه من شعراء العراق كانوا نسخة مكررة من الشعر الجاهلي وإن انحطت عنه في المستوى)(14).

كما يعود سبب التمسك بالقديم إلى الحياة الاجتماعية والسياسية التي كان يحيا في وسطها الشعراء والنقاد. فقد كانت تعج بالاضطرابات السياسية والاجتماعية. فكان من نتائج الاضطرابات السياسية أن واجه الخلفاء أعداء أقوياء متاوئين لحكمهم فاحتاجوا إلى من يدافع عنهم بالكلمة ويشيد بمآثرهم ويتغنى بسجاياهم. ويقف ضد أعدائهم. فوفد إليهم الشعراء من مختلف الأقاليم المفتوحة وتحولت قصورهم إلى ساحات أدبية يتبارى فيها الشعراء في مدح الخلفاء يدفعهم في ذلك طمع نيل الجوائز الثمينة والمكافآت الكبيرة. ومن الطبيعي أن يتدخل النقد ليحدد الشعر الجيد الذي يأخذ صاحبه الجائزة.

أما ما نتج عن الاضطرابات الاجتماعية واستفحال التناحر بين القبائل فقد جعل الشعراء يفتخرون بقبائلهم ويهجون هجاء لاذعا خصوم قبائلهم وعشائرهم.

وبهذا نلاحظ أنه كان للحياة الاجتماعية والسياسية نصيب كبير في إحياء موضوعات الشعر وأغراضه التقليدية والرجوع بها إلى العهد السالف.

أما الحديث عن أصحاب النقد فسوف نقصره على بعض من شهد لهم العصر بباع نقدي طويل. دون الرجوع إلى الملاحظات الجزئية المشتتة التي كانت تنطلق من كل لسان وتذهب كل مذهب. ولذلك لا مناص من الاكتفاء بالأحكام الكلية التي قد تتيح لنا استنتاج دلالات نقدية معينة.

1 ــ المجالس النقدية

لقد نالت قصور الخلفاء الامويين اهتمام الشعراء والنقاد بسبب حب الخلفاء للشعر. فقد كانت تقام في قصورهم مجالس أدبية يقف فيها الشعراء بين أيدي الخليفة ليلقوا مدائحهم وأعضاء المجلس يستمعون. وبعد فراغهم

من الإلقاء يحدد مجلس الخليفة المتفوق من الشعراء. أو قد يكون الخليفة نفسه هو الذي يصدر الحكم. وبذلك ارتبط مصير الشعر والشعراء بالقصر (فمجد الشاعر مرهن بالوصول إلى باب الأمير. ومكانته الفنية يحددها القصر، وحظوته برضا الأمير مضمونة ما قصر وجدانه على تأييده والتغني بسجاياه)(15).

وكان عبد الملك بن مروان من أكثر الخلفاء اهتماما بالشعر ونقده من ذلك ما أورده المرزباني:

قال (أنشد كثير عبد الملك* مدحته التي يقول فيها:

على ابن أبي العاص دلاص حصينة أجاد المسدى سردها وأذالها

يزود ضعيف القوم جمل قتيرها ويستضلع القوم الأشم احتمالها

فقال له عبد الملك: قول الأعشى لقيس بن معدي كرب أحب إلي من قولك إذ تقول:

وقال ابن أبي خيثمة في حديثه: ألا قلت كما قال الأعشى:

وإذا تجيء كتيبة ملمومة خرساء يخشى الذائدون فاها

كنت المقدم غير لابس جنة بالسيف تضرب معلما أبطالها

فقال: يا أمير المؤمنين، وصف الأعشى صاحبه بالطيش والخرق والتغرير ووصفتك بالحزم والعزم فأرضاه)(16).

أول ما نسجله حول هذا الحكم هو اتكاء صاحبه على النمط الجاهلي في قياس معاني الشعراء. وهذا يدل على ارتباط ذوق صاحب الحكم بالذوق الجاهلي ومما يؤكد هذا ما عرف من حب عبد الملك لشعر الأعشى. وتفضيله على سائر الشعراء. فقد قال لمؤدب أولاده:

(أدبهم برواية شعر الأعشى فإن لكلامه عذوبة ــ قاتله الله ــ ما كان أعذب بحره وأصلب صخره فمن زعم أن أحدا من الشعراء أشعر من الأعشى فليس يعرف الشعر)(17).

أما المعيار الذي وازن به عبد الملك بين صورة كثير والأعشى فهو المبالغة في تناول الأمور وتصويرها. وإن لم يشر إلى ذلك عبد الملك فقد علق المرزباني مبينا سبب هذا التفضيل بقوله: (رأيت أهل العلم بالشعر يفضلون قول الأعشى في هذا المعنى على قول كثير. لأن المبالغة أحسن عندهم من الاقتصار على الأمر الأوسط. والأعشى بالغ في وصف الشجاعة حتى جعل الشجاع شديد الإقدام بغير جنة، على أنه وإن كان لبس الجنة أولى بالحزم وأحق بالصواب، ففي وصف الأعشى دليل قوي على شدة شجاعة صاحبه، لأن الصواب له، ولا لغيره إلا لبس الجنة وقول كثير يقصر عن الوصف)(18).

والحقيقة أن تفضيل عبد الملك كان صحيحا لما في بيتي الأعشى من تصوير وحركة على عكس ما قاله كثير الذي هو من قبيل الوصف السطحي الساكن.

ومن أحكام عبد الملك بن مروان التي كان مقياس المبالغة يوجهها ما يلي:

(أنشد كثير عزة بن مروان قوله:

فما رجعوها عنوة عن مـــودة ولكـــن بحـــد المشرفي استقـــالهـــا

فقال للأخطل كيف تسمع: قال: هجاك يا أمير المؤمنين.

قال: بل حسدته.

فقال الأخطل: ما قلت لك يا أمير المؤمنين أحسن من هذا حيث أقول:

أهلوا من الشهر الحرام فأصبحوا موالـي ملك لا طـريف ولا غصب

فجعلته لك حقا وجعلك اغتصبته)(19).

فنزعة المبالغة واضحة في استحسان عبد الملك لبيت كثر عزة إذ جعل المجد لا ينال إلا بحد السيف كما كانت تمدح الشعراء في العصر الجاهلي أبطالها فتجعلهم لا ينالون العز إلا على رؤوس الرماح. وهذا ليس بغريب علـى الخليفة عبد الملك فمكانته كحاكم تستوجب المدح بمثل هذه الصفات حتى ترتفع قيمته وتضخم صورته بين أفـراد المجتمع وبناء على هذا كانت صورة كثير أحب إلى نفس عبد الملك من الصورة التي رسمها له الأخطل وهي صـورة تتضمن قيما إسلامية.

– وغير بعيد عن حكمه هذا ما قاله لعبيد الله بن قيس الرقيات عندما أنشده مادحا إياه بالأبيات التالية:

إن الأغـــــر الذي أبوه أبوّالـــ ـــــعاص عليه الوقار والحجب

يعتدل التـــاج فـوق مفرقـــه على جبيـــن كأنـــه الذهـــب

فقال له عبد الملك: يا ابن قيس تمدحني بالتاج كأني من العجم وتقول في مصعب بن الزبير

إنما مصعب شهاب من اللـــــ ـــــه تـــجلت عن وجهه الظلماء

ملكـــه ملك عزة ليـــس فيـه جـبروت منـــه ولا كبريـــاء(20)

فقد اقتصر مدح عبد الله بن قيس الرقيات للخليفة على تصوير المظهر الخارجي المتمثل في ملك يعلو رأســه تاج ذهبي. وهذا ما لم يعتاده الخلفاء بحيث يرغبون أن يعكف الشعراء على إظهار الصفات المعنوية الـتي تناسـب الخليفة العادل. والتاج لا يوحي بالعدل والسماحة بل يدل على الاستبداد والطغيان. ولعل مرجع نفور الخليفة مـن هذا التصوير هو أنه لا ينطبق مع النمط القديم في المدح. فالمقياس الذي اعتمده عبد الملك في تقييم هـــذه المعـاني الواردة في مدح عبد الله بن قيس الرقيات هو معاني المدح القديمة التي تركز على إبراز الفضائل التي يمتاز فيها علـى غيره وتجسيدها في رموز الواقع العربي المألوف. وهذا ما لم يحدث في مدح عبد الله بن قيس الرقيات.

من هذا المثال الذي اخترناه لعبد الملك نلاحظ أن أحكامه قد اقتصرت على موضوع الشعر ولم تتعد إلى ملاحظات أسلوبية أو لغوية، وربما كان الموضوع هو الذي يهمه كخليفة لانه يلي عنده نزعة غرور الملك.

وبالإضافة إلى أحكامه على المدح نجد له بعض الأحكام التي انصبت على بعض الأغراض الأخرى كالغزل مثلا. فقد دخل الشاعر الأقيشر على عبد الملك، وعنده قوم فتذكروا الشعر وذكروا قول نصيب بن رباح:

أهيم بدعد مـــا حييت فإن أمت فيا ويح دعد من يهيم بها بعدي؟

فقال الأقيشر: والله لقد أساء قائل هذا الشعر

قال عبد الملك: فكيف كنت تقول لو كنت قائله ؟

قال كنت أقول:

تحبكم نفسي حياتي فإن أمت أوكل بدعد من يهيم بها بعدي

قال عبد المالك: والله لأنت أسوأ قولا منه حين توكل بها

فقال الأقيشر: فكيف كنت تقول يا أمير المؤمنين ؟

قال كنت أقول:

تحبكم نفسي حيـــاتي فإن أمـــت فلا صلحت دعد لذي خلة بعدي

فقال القوم جميعا: أنت والله يا أمير المؤمنين أشعر القوم(21).

فواضح هنا أن الحكم قد انصب على مدى انسجام معاني الشعر مع الواقع المعيش دون أن يعير أدنى اهتمام لعاطفة الشاعر وإحساسه وما يعتريهما من أهواء، قد تقلب المعاني وتقدم منطق الأمور، فبيت نصيب فيه من الشاعرية ما يخلو منه البيتان الآخران ومع ذلك فقد تعرض بيت نصيب لهذا الحكم التعسفي من لدن عبد الملك ومن كان في مجلسه.

والمقياس السابق نفسه هو الذي حكم بوساطته على كثير عزة فقد قال عبد الملك بن مروان: لو قال كثير عزة بيته:

فقلت لها يا عز كل مصيبـــة إذا وُطّنت يوما لها النفس ذلت

في حرب لكان أشعر الناس. ولو أن القطامي قال بيته الذي وصف فيه مشية الإبل قوله:

يمشين رهوا فلا الأعجاز خاذلة ولا الصدور على الأعجاز تتكل

في النساء لكان أشعر الناس(22).

ومن أحكام عبد الملك النقدية التي اتصلت بالشعر، هذا الحكم على قصيدو الراعي النميري التي من أبياتها:

أخليفة الرحمن إنا معشر حنفاء نسجد بكرة وأصيلا

غرب نرى لله في أموالنا حق الزكاة منزلا تنزيـــلا

فقال عبد الملك: ليس هذا شعرا، هذا شرح إسلام وقراءة آية.(23)

فهذا الإلتماس الذي قدمه الراعي لعبد الملك لم يلب فيه نزعة الحاكم القوي كما ألفنا ذلك عند الشعراء القدماء كالنابغة عندما اعتذر للنعمان ولهذا لم يكترث عبد الملك لأبيات الراعي، لأنه كان يبحث عن معاني أقوى وأضخم من الذي سمعه.

كانت هذه النماذج من الأحكام النقدية التي كانت تدور في قصور الخلفاء وقد كان عبد الملك بن مروان وقد اقتصرنا على عدد قليل من أحكامه كنماذج تكشف عن الاتجاه العام للنقد في هذه المجالس.

وقد كانت السمات العامة لهذه الأحكام تشبه إلى حد بعيد أحكام العصر الجاهلي، إذ لم تبرأ من الجزئية والانفعالية والارتجالية والذوقية ونود أن نسجل هنا ملاحظة على غاية من الأهمية حول الذوق، وهي أن تذوق الشعر لم يكن قد تحرر بعد من الذوق الجاهلي. فإذا كنا وجدنا أصحاب التيار النقدي الجديد أصبحوا يصدرون أحكامهم النقدية عن ذوق متطور مستمد من واقعهم الجديد. فإن ذوق هؤلاء التقليدي يرجع بأصوله إلى العصر الجاهلي، وهذا نظرا لتشبعهم بالموروث الجاهلي وانتصارهم له.

كما أن المقاييس التي استندوا عليها في الحكم على الشعر نفسها التي كانت سائدة في الاتجاه الذوقي.

2 ــ النقاد الشعراء:

لا تكاد تختلف أحكام الشعراء عن الأحكام السابقة التي استعرضناها وهذا يرجع لسطوة القديم على هؤلاء. فأقبل الشعراء يتدارسونه ويتمثلونه في جميع أقوالهم، واتخذوا منه نموذجا فنيا لكل عملية شعرية سواء في المعاني أو الأغراض أو التقاليد الفنية بصفة عامة. وبهذا أصبحوا في جميع أشعارهم محاكين للقديم وإن كانوا قد قصروا عنه في أغلب الأحيان.

فإذا كان الشعراء الأوائل قد طرقوا جميع الأغراض الشعرية، فإن هؤلاء قد استقر في أذهانهم أن طرق جميع الأغراض من مدح وهجاء وفخر وغزل.. . دليل نبوغ شعري. وبهذا فمض عندهم هذا المعيار في قياس شاعرية الشاعر، فقد كانوا يقيسون شاعرية الشاعر بمدى قدرته على طرق جميع الأغراض. وبذلك أحطوا من منزلة شعراء الحجاز الذين قصروا شعرهم على الغزل.

(فقد أتى عمر بن أبي ربيعة الفرزدق فأنشده من شعره، وقال: كيف ترى شعري ؟

قال: أرى شعرا حجازيا إن أنجد اقشعر.

فقال له: حسدتني

فقال يا ابن أخي، علام أحسدك؟ أنا والله أعظم منك فخرا وأحسن منك شعرا وأعلى منك ذكرا...)(24).

فالفرزدق يرى أن شاعرية عمر بن أبي ربيعة قاصرة لأنه لم يستطع طرق جميع أغراض الشعر ولا سيما غرض الفخر. كما انه يرى أن لغته لا ترقى إلى درجة الفحول لأن معنى الشاعر الفحل مقترن بمدى توظيفه للغة قوية وتراكيب رصينة، وهذا ما أومأ إليه بقوله: "أرى شعرا حجازيا إن أنجد اقشعر".

ولعل ما يؤكد لنا أكثر أن مقياس شاعرية الشاعر مرتبط بمدى طرقه لجميع أغراض الشعر، تصريح البطين عندما سئل عن ذي الرمة أكان ذو الرمة شاعرا متقدما ؟

قال البطين: أجمع العلماء بالشعر على أن الشعر وضع على أربعة أركان: مدح رافع أو هجاء واضع أو تشبيه مصيب، أو فخر سامق، وهذا كله مجموع في جرير والفرزدق والأخطل، فأما ذو الرمة فما أحسن قط أن يمدح ولا أحسن أن يهجو، ولا أحسن أن يفخر، يقع في هذا كله دونا، وإنما يحسن التشبيه، فهو ربع شاعر.

والمعيار نفسه يصدر عنه جرير عندما سأله عبد الملك من أشعر الناس ؟

فقال جرير: (ابن العشرين. قال فما رأيك في بني أبي سلمى؟ قال: كان شعرهما نيرا يا أمير المؤمنين. قال: فما تقول في امرىء القيس؟ قال: اتخذ الخبيث الشعر نعلين. وأقسم بالله لو أدركته لرفعت دلالته. قال: فما تقول في ذي الرمة؟ قال: قدر من ظريف الشعر وغريبه وحسنه على ما لم يقدر عليه أحد. قال: فما تقول في الأخطل؟ قال: ما خرج لسان ابن النصرانية ما في صدره من الشعر حتى مات. قال فما تقول في الفرزدق؟

قال: في يده والله يا أمير المؤمنين نبعة من الشعر قد قبض عليها. قال: فما أراك أبقيت لنفسك شيئا. قال: بلى والله يا أمير المؤمنين إني لمدينة الشعر التي منها يخرج وإليها يعود نسبت فأطربت وهجوت فأرديت، ومدحت فسنيت وأرملت فأغزرت، ورجزت فأبحرت فأنا قلت ضروب الشعر كلها، وكل واحد منهم قال نوعا منها. قال صدقت).(25)

وفي حديث آخر له مع ابنه عن درجات الشعراء، قال عكرمة بن جرير: (قلت لأبي: يا أبت من أشعر الناس؟

فقال: الجاهلية تريد أم الإسلام؟ قلت: أخبرني عن الجاهلية

قال: شاعر الجاهلية زهير.

قلت: فالإسلام؟

قال: نبعة الشعر الفرزدق.

قلت: فالأخطل؟

قال: يجيد صفة الملوك ويصيب نعت الخمر.

قلت: فما تركت لنفسك؟

قال: دعني فإنني نحرت الشعر نحرا.)(26).

انطلاقا من هذه الأحكام يبدو لنا جليا أن مقياس الشاعرية في عرف هؤلاء الشعراء النقاد هو القول في جميع الأغراض الشعرية. وكما نعلم فإن جميع الشعراء الذين انصبت عليهم الأحكام السابقة قد طرقوا جميع الأغراض ومع ذلك تعرضوا لهذا الحكم، وبذلك يكون المقصود ليس مجرد القول فقط في أغراض مختلفة إنما المقصود هو الإجادة في جميع فنون القول الشعرية ذلك ما ذهب إليه جرير وغيره في أحكامه السابقة.

كما نجد ضمن أحكام الشعراء النقاد أحكاما يؤكدون فيها أن أغراض معينة فيجعلون منها مقياسا أساسيا في تقدم الشاعر على غيره. وهذان الغرضان الأساسان هما الهجاء والمدح.

ولعل مرد تمسك الشعراء بهذين الغرضين ليس فقط أنهما من الأغراض التقليدية المحببة قديما في العصر الجاهلي ولكن لهذين الغرضين علاقة بالحياة الاجتماعية والسياسية الجديدة التي يحياها الشعراء أنفسهم. فقد ظهرت مرة ثانية النزعات والشقاقات بين القبائل بعد أن قضى عليها الإسلام. فهذه النزعة القبلية التي أحييت في هذا العصر دفعت بالشعراء إلى أخذ الريادة في هذه المواجهات القبلية للدفاع عن القبلية ورفع شأنها والحط من منزلة القبلية المعادية لها. ومن هنا جاء الدور الخطير الذي يؤديه الهجاء وبحكم هذه الوظيفة التي يؤديها الهجاء أتُخذ منه مقياسا مهما تحدد بوساطته منزلة الشاعر.

أما غرض المدح فهو مرتبط بقيمة الشاعر .ولهذا كان الشاعر المجيد والذي يشاع ذكره وتسمو منزلته من أسرف في إطراء الخلفاء والأمراء وذوي الجاه والمال، فينال رضاهم وعطاياهم إذن هذه هي البواعث الأساسية التي حدت بالشعراء النقاد إلى أن يتخذوا من الهجاء والمدح مقياسا أساسا لقياس شاعرية الشاعر وإحلاله منزلة أولى بين شعراء عصره.

ومما يؤكد لنا خطر غرض الهجاء وسطوته على المجتمع العربي هذه القصة التي أوردها صاحب الأغاني.

(أن الفرودق قدم المدينة في سنة مجدبة فمشى أهل المدينة إلى عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه.

فقالوا له: أيها الأمير إن الفرزدق قدم مدينتنا هذه في هذه السنة الجدبة التي قد أهلكت عامة الأموال التي لأهل المدينة، وليس عند أحد منهم ما يعطيه شاعرا. فلو أن الأمير بعث إليه فأرضاه، وتقدم إليه ألا يعرض لأحد بمدح ولا هجاء، فبعث إليه عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه فقال:

يا فرزدق إنك قدمت مدينتنا هذه في هذه السنة الجدبة، وليس عند أحد ما يعطيه شاعرا، وقد أمرت لك بأربعة آلاف درهم، فخذها ولا تعرض لأحد بمدح ولا هجاء فأخذها الفرزدق) (27). فهذا إن دل على شيء فإنما يدل على فعالية الهجاء وارتعاش الناس منه، ومن هنا كان الشعراء يعتدون بمن أوتي ملكة الهجاء وهذا ما أشار إليه الفرزدق:عندما قال له ذو الرمة: (مالي لا ألحق بكم معاشر الفحول؟ فقال له: لتجافيك عن المدح والهجاء واقتصارك على الرسوم والديار) (28).

فهذا إعلان صريح من الفرزدق على أن الفحولة لا تتأتى إلا من القول في غرضين جوهريين في الشعر وهما المدح والهجاء. أما بقية الأغراض فإنها مهما أجاد فيها صاحبها ومهما تشبه فيها بالقدماء فإنها لا تخول له نصيب الريادة في الشعر.

وهذا جرير يغضب عندما يحكم له بالتفوق في غرض الغزل والتراجع في غرض الهجاء. إذ يرى أن الهجاء هو جوهر شعر الشاعر، فقد روي عن أبي الزناد عن أبيه، قال: (قال لي جرير: يا أبا عبد الرحمن؟ أنا أشعر أم هذا الخبيث ـ يعني الفرزدق ـ وناشدني لأخبرنه.

فقلت له: لا والله ما يشاركك ولا يتعلق بك في النسيب. فقال. أواد قضيت والله علي. أنا والله أخبرك: ما دهاني إلا أني هاجيت كذا وكذا شاعرا قسمي عددا كثيرا، وأنه تفرغ لي وحدي)(29).

أما موقف الشعراء النقاد من لغة الشعر فقد كان مرجعهم في ذلك هو لغة الشعر الجاهلي. ويحكم ذلك تكون اللغة المحببة لديهم هي اللغة المماثلة للغة الشاعر الجاهلي. فكلما اقتربت من لغة القدماء كلما دل ذلك على أصالة صاحبها في فنه.

والحوار الذي دار بين عبد الملك والفرزدق وجرير وذي الرمة يؤكد ذلك.

(يا فرزدق، أتعرف أحدا أشعر منك؟ لا إلا غلاما من بني عقيل. يركب أعجاز الإبل وينعت الفلوات فيجيده ثم جاء جرير فسأله عن مثل ما سأل الفرزدق فأجابه بجوابه، فلم يلبث أن جاء ذو الرمة فقال له: أنت أشعر الناس؟ قال: لا ولكن غلاما من بني عقيل يقال له مزاحم يسكن الروضات. يقول وحشيا من الشعر لا يقدر على مثله فقال: أنشدني بعض ما تحفظ من ذلك. فأنشده قوله:

خليلي عوجاني على الدار نسأل ... متى عهدها بالظاعن المترحل

فعجت وعاجوا فوق بيداء مورت ... بها الريح جولان التراب المنخل

حتى أتى على آخرها ثم قال: ما أعرف أحدا يقول قولا يواصل هذا)(30).

لعل هذا الحكم من أكبر دلالاته أنه يكشف بوضوح عن اتجاه الشعراء إلى الغريب من الألفاظ والمعاني البدوية ومن وظف ذلك في شعره بقسط أوفر كان أشعر من غيره. وهذا ما قرره الفرزدق وجرير وذو الرمة.

هذه إذن أهم المقاييس التي استعملها الشعراء والنقاد لمعرفة مقدار جودة الشاعر وتقدمه على غيره من الشعراء وقد كانت كما رأينا في أن مقياس الشاعرية يتمثل في طرق جميع الأغراض والإجادة فيها كما كان الهجاء والمدح من الأغراض الأساسية في تقديم الشاعر وتبجيله على غيره من الشعراء.

أما معيار لغة الشعر عند هؤلاء الشعراء هو مدى التطابق الذي يحققه الشاعر بين لغته ولغة الشعر القديم وكلما اقترب من ذلك كان أجود.

خصائص الحكم النقدي

ومن هنا يمكن أن نجمل خصائص الأدب في ضوء النقد الإسلامي فيما يلي:

إن الأحكام النقدية التي انطلقت من السنة جميع الطوائف ـــ شعراء ـــ لغويون ـــ نحاة ـــ رواة ـــ أو تلك التي دارت في المجالس النقدية ـــ تمتد بجذورها إلى أعماق العصر الجاهلي، ذلك أن أصحاب هذه الآراء لأسباب عديدة ظلت أذواقهم جاهلية وترتب عن ذلك أن اتخذوا من المقاييس الجاهلية معيار جودة الشعر في عصرهم.

فمعيار المبالغة في تناول الأمور هو الذي امتد في هذا العصر ومنه انطلق كثير من النقاد في تقييم الشعر الحكم عليه من ذلك حكم الخليفة عبد الملك بن مروان على بيتي "كثير" فقد اقمه الخليفة بالتقصير في الوصف فضل عليه قول الأعشى:

وإذا تجيء كتيبة ملمومة ... خرساء يخشى الذائدون منها لها

كنت المقدم غير لابس جنة ... بالسيوف تضرب معلما أبطالها(31)

فنزعة المبالغة هي التي تقف وراء تفضيل الخليفة لبيتي الأعشى وهي كما نعلم نزعة جاهلية.

وكذلك معيار المثالية وهو توخي النموذج الأمثل في كل صياغة شعرية. فقد كان أساس كثير من الأحكام من ذلك حكم الأصمعي حين سمع قول كعب بن زهير في وصف ناقته.

ضخم مقلدها فعم مقيدها

قال: هذا خطأ إنما توصف النجائب بدقة المذبح.(32)

وكذلك اعتراضه على وصف أبي ذؤيب ـــ لفرسه بأنها لينة اللحم في قوله:

فصر الصبوح لها فشرج لحمها ... بالني فهي تثوح فيها الأصبع.(33)

فقال: هذا من أخبث ما نعتت به الخيل ـــ والصواب أن توصف بصلابة اللحم.

كما كانت لغة الشعر الجاهلي مرجعا لقياس تفوق الشاعر كما حدث مع الوليد بن عبد الملك وذي الرمة، لقد قال له الوليد:

(ويحك أنت أشعر الناس؟

فقال: لا ولكن غلاما من بني عقيل يقال له مزاحم يسكن الروضات يقول وحشيا من الشعر لا نقدر على أن نقوله)(34).

كما كان إلمام الشاعر بجميع الأغراض مثار أعجاب النقاد ومقياس الشاعرية عندهم، فقد روى حماد عن أبيه زبرك بن هبيرة قال: (كان جرير ميدان الشعر من لم يجر فيه لم يرو شيئا")(35).

وكذلك علل أبو عبيدة ـــ لمن قدم جريرا فقال: يحتج من قدم جريرا بأنه كان أكثرهم فنون شعر...

ولعل تشبيه الفرزدق بزهير والأخطل بالنابغة، وجرير بالأعشى أكبر دليل على سطوة الفن الجاهلي على هؤلاء النقاد وبعبارة موجزة نقول: إن مقياس جودة الشعر عند هذا التيار التقليدي في النقد العربي يتمثل في مدى تحقيق المطابقة بين شعر عصرهم وشعراء العصر الجاهلي.

الهوامش:

(1) ـــ سورة الشعراء الآيات: 224، 225، 226، 227

(2) ـــ الحسن لبن رشيق القيراواني ـــ العمدة في صناعة الشعر ونقده ـــ تحقيق وشرح مفيد قميحة، دار الكتب العلمية بيروت، ط1، ص20

(3) ـــ المصدر نفسه ص 20.

(4) ـــ محمد بن سلام الجمحي ـــ طبقات الشعراء ـــ إعداد اللجنة الجامعية لنشر التراث العربي دار النهضة العربية، بيروت 1969، ص25.

(5) ـــ ابن رشيق العمدة ص25

(6) ـــ عبد الله بن مسلم ابن قتيبة ـــ الشعر والشعراء ج1، تحقيق وشرح: أحمد محمد شاكر، دار المعارف، مصر 1966، ص133

(7) ـــ أبو الفرج الأصفهاني ـــ الأغاني ـــ ج 1، تحقيق لجنة من الأدباء ـــ دار الثقافة ـــ بيروت، ص86.

(8) ـــ المصدر نفسه ص86

(9) ـــالمصدر نفسه ص83.

(10) ـــ المصدر نفسه ص 81

(11) ـــ المصدر نفسه ص 113 ـــ 114

(12) ـــ محمد بن عمران بن موسى المرزباني ـــ الموشح ـــ تحقيق: محمد شاكر مطبعة الدني القاهرة ط2، ص 257 ـــ 259 ـــ 260

(13) ـــ بدوي طبانة ـــ دراسات في نقد الأدب العربي ـــ دار الثقافة ـــ بيروت ط6 ـــ ص 113.

(14) ـــ البهبيتي: تاريخ الشعر العربي حتى ق 3هـ، ص178.

(15) ـــ عائشة عبد الرحمان، قيم جديدة للأدب العربي، نشر دار المعرفة القاهرة 1961، ص 97.

* ـــ هو ثاني الخلفاء في دولة آل مروان وخامس الخلفاء الأمويين، نشأ منذ مولده نشأة إسلامية محضة، وأحب الثقافة العربية من صغره، كما يدل على ذلك ما بلغه من مستوى رفيع في البلاغة ومعرفة الآداب العربية.

(16) ـــ الموشح، ص 231.

17) ــ الأغاني، ج6 ص88.

18) ــ الموشح، ص 231،232.

19) ــ المصدر نفسه، ص236.

20) ــ الأغاني، ج4 ص 307، 308.

21) ــ الشعر والشعراء، ص412.

22) ــ الموشح، ص 233.

23) ــ المصدر نفسه، ص 249.

24) ــ المصدر نفسه، ص273.

25) ــ الأغاني، ج8، ص 51، 52.

26) ــ المصدر نفسه، ج8، ص33.

27) ــ المصدر نفسه، ج21، ص425.

28)ــ الموشح، ص 274.

29) ــ الأغاني، ج21، ص311.

30) ــ المصدر نفسه، ج19، ص34،35.

31) ــ الموشح، ص331.

32) ــ (الشعر والشعراء، ج1، ص152.)

33) ــ المصدر نفسه، ج2، ص654.

34) ــ الأغاني، ج19، ص34،35.

35) ــ المصدر نفسه، ج19، ص 34،35.

تقنيات التدريس لمرحلة التدرج والطرق المستخدمة في الجامعة الجزائرية

جامعتا منتوري والأمير عبد القادر (نموذجا)

أ. باديس فوغالي

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية-قسنطينة

توطئة

فرضيات مواصفاتية للتدريس في الجامعة - محيط ومرامي البحث- الدراسات السابقة والنتائج المتوصل إليها- كشف نتائج البحث ودراستها -آراء واقتراحات.

ينبغي الإشارة في البدء إلى أن الانتساب للجامعة قصد مواصلة التعلم والاستزادة من العلم والمعرفة هو مطمح كل طالب ثانوي. لذا ينبغي مراعاة شروط التبليغ انطلاقا من مواصفات المتلقي الفكرية والنفسية والجمالية وكذا درجة المقدرة على بناء الفكرة والتصور إزاء المسائل المطروحة. وطريقة توصيلها ونمط الحوار المستخدم. إضافة - طبعا - إلى خصائص أخرى قد تكون أساسية. وقد تكون ثانوية. مثل فرضية الإنزياح بالفكرة أو الحوار إلى روافد أخرى لها علاقة معينة من زاوية واحدة. أو من عدة زوايا بمحور الحوار. والتي قد تكون انزلاقا مقصودا بتعمد الطالب قصد نقل الأستاذ إلى حوار آخر مشابه لكن مؤسس سلفا على معطيات سابقة. يريد في ضونها. ويحكم إطلاعه على المسألة المطروحة للنقاش إلى دفع الأستاذ إلى إنزياحات بعضها متعمد. يكون عادة وفي أغلب الأحوال موجها للأستاذ المبتدئ الذي يستشعر من خلال عدم إلمامه بالموضوع وافتقاده السيطرة على معارفه.

أو الأستاذ الذي يعرف بتعصبه لاتجاه فكري معين. يتخذ غالبا متكأ وأساسا لمنطلقاته الفكرية ومقاصده المعرفية. ففي هذا الحال يعمد الطالب إلى تفخيخ الحوار بجملة من التساؤلات والتي تبدو في ظاهرها علمية - وإن لتخلو من هم فكري يشغل ذهن الطالب- جر الأستاذ إلى الكشف عن اتجاهه من الجوانب التي يراها أيسر إلى تقريب الفهم لاستيعابها أو فهم أبعادها. حينها يزاح الدرس بعد أن تتعارض. أو تتصادم رؤية الطالب برؤية الأستاذ، فيأخذ الموضوع أو الدرس حينها منعرجا آخر يبتعد تدريجيا عن الهدفين التربوي والعلمي المنشودين كلما أنساق الأستاذ في نقاش عار من الموضوعية بسبب التعصب لرأي أو فكرة. أو وجهة نظر محددة.

لذا حري بالمدرس التنبه لكل هذه المحاولات. والتسلح بما يمكنه من تحويل إنزياحاتها المكسرة إلى فعل إيجابي يكتسي طابع الحوار الهادئ الرزين. الذي يزحف بالأشياء إلى التبصر وتعميق الوعي بالمسألة العلمية المطروحة للنقاش. لأن أهم وظيفة موكلة للأستاذ الجامعي هي التدريس الذي يهدف إلى خدمة البحث العلمي في ضوء

المناهج المتطورة، وترقية المجتمع في جميع مناحيه. لذا نرى أن هذه الوظيفة على قدر كبير من الأهمية لابد من تضافر جهود شتى لإنجاحها.

بعضها يتوقف على المدرس ومدى انسجامه مع وظيفته تربويا ومعرفيا وعلميا وبعضها مركون للمجتمع في توفيره الأجواء والظروف المناسبة للبحث العلمي وحرصه على وضع إستراتيجية أكيدة لترقيته ماديا ومعنويا.

فالمنطلق الأساسي لهاته الوظائف أو المهام المذكورة إذن هو التدريس. ومادام التدريس يحظى بهذه الأهمية. فحري بنا- إذن - الوقوف عند مظاهره قصد استجلاء أهم الطرق والأساليب الناجعة لإنجاحه.

لقد شاعت نتيجة ذهنية تشكلت وتمخضت عن الظواهر الظاهرية للعملية التدريسية في الجامعة خصوصا مفادها « أن البحث هو أهم وظائف الجامعة. وأن الحصول على الدرجة العلمية الأعلى يعني كفاءة عضو هيئة التدريس في أدائه. وأن التعليم الجامعي يجب أن لا يقيد بأساليب معينة. وأن الأستاذ الجامعي ليس في حاجة إلى الإلمام بطرائق التدريس والتدريب عليها »[1]. وقد تبلورت هذه الذهنية نتيجة الحرية التي يتمتع بها الأستاذ في أداء مهمته. فهو غير مقيد بمنهجية. أو أسلوب معين للتدريس. بمعنى قد يكون غير معني بتصميم خطة منهجية يؤسس في ضوئها الأهداف التي يصبو إلى تحقيقها مع الطلبة. غير مراقب من جهة معينة. والرقابة المقصودة هنا هي التوجيه وفق خطة إستراتيجية مدروسة. فتغدو العملية التعليمية عنده ضربا من الحشو المعرفي دون أدنى مراعاة للأهداف المتوخاة من العمليه. كأساليب التقويم القبلية، والآنية. والبعدية إضافة إلى الأهداف المتفرعة عنها كالوجدانية. والجمالية وغيرها.

ناهيك عن استلام المدرس لأفواج الطلبة مباشرة بعد الحصول على الدرجة العلمية المؤهلة للقيام بمهمة التدريس دون المرور بفترة تدريبية ولو مكثفة قصد امتلاك أساليب وتقنيات التدريس المختلفة تحت إشراف مدرسين برتبة أستاذ من ذوي التجربة العميقة. أحدهما في ميدان الاختصاص. والثاني في ميدان التربية وعلم النفس التعليمي. أو التربوي مثلا. قصد وضع المدرس في جو جديد يختلف عن الجو الذي ساد. أو تحكم في مناحي وجوانب عملية البحث والإعداد للرسالة العلمية. إذ الانتقال من مرحلة محددة الغاية إلى مرحلة أخرى هو في حد ذاته غاية على درجة كبيرة من الأهمية فالطالب الباحث كان موجها وفق خطة منهجية معينة. ومقيدا بأصول البحث لتحقيق الغاية المرجوة ممثلة في نتائج البحث. والإحراز على الدرجة العلمية. التي تؤهله لمزاولة التدريس. الذي ينتقل وفقه من موقع الموجه إلى موقع مقاطب يتحول فيه إلى موجه.

ولكي يفلح الطالب الباحث في عملية التدريس ينبغي أن يمتلك مهارات هذه العملية. وهي مهارات شتى منها ما يتجلى في بعض التقنيات ووسائل التوصيل. وتحقيق الغايات. أما الشق الآخر فسلوكي يتجلى أيضا في جملة من الشروط نكتسب عن طريق الدربة والممارسة. فالذهنية التي كانت تتصور الأستاذ صهريجا للمعارف وخزان

للمعلومات وتلخيصا هائلا للكتب والمصادر والبحوث. لم تعد مجدية في عصر أتسم بالتجدد. ودوام التغيير المتواصل طلبا للأفضل والأنجع.

فهذه الذهنية أسهمت بقسط وافر – حسب تصوري – في طبع التدريس الجامعي بطابع الرقابة والجمود والتحجر. لأن شخصية الطالب أو المتلقي وهو محور التدريس غائبة ومغيبة.

غائبة بفعل كثافة المعلومات الوافدة عليه. حيث يتحول تحت هيمنتها إلى وعاء للامتلاء. والتشبع بما يمكن استمطاره دون تحليل ولاتفكيك.

ومغيبة بتأثير آلية الإلقاء. والتي قد تكون مشافهة عبر قناة الذاكرة أو مملاة من مكتوب معد سلفا. ومهما تكن طريقة التدريس وفق هذا المنوال. فإن الطالب لا يخرج من دائرة المفعول فيه. يتلقى ويذوب تحت هيمنة المعارف المستقطبة بكثافة وتداخل.

في حين أن الهدف الأسمى من التدريس هو تعليم « الطالب كيفية التفكير العلمي والمنطقي المستقل الناقد. المميز لشخصيته »[1]. إذ المراد أن يرقى إلى مستوى الفاعل في العملية « بوصفه مستقبلا ومساهما في اكتساب المعرفة »[2]. بل يحصل المعرفة لاستيعابها واختزالها ثم تحويلها إلى إنتاج فكري. ولن تأتي هذه النتائج مالم يتحصن الأستاذ بالحصانة التي تمكنه من أن يجعل من الطالب شخصية ناضجة كطرف أساسي في المعادلة التعليمية. فالاهتمام إذن بتكوين الأستاذ المبتدئ أصبح أمرا حتميا. لإنجاح العمل التعليمي الجامعي. وترقية مستوى هذا التعليم من جهة. والتأثير في خدمة المجتمع ورقيه من جهة أخرى.

ولهذا لابد من التفكير في هذا الأمر بجدية. ومباشرة العمل في هذا الاتجاه خصوصا ونحن نعلم أن المنظومة التربوية الجزائرية قد حققت تجربة ناجحة في هذا الميدان. سواء تعلق الأمر بالتكوين المغلق قبل الخدمة والمتمثل في المعاهد التكنولوجية للتربية وتكوين معلمي وأساتذة التعليم الأساسي. أو بالتكوين المستديم أثناء الخدمة ممثلا في البرامج المقترحة للأساتذة العاملين خلال أيام معينة في الأسبوع أو لأسبوع مغلق. إضافة إلى الندوات المبرمجة خلال العام الدراسي سنويا. وبصورة دائمة تحت إشراف الموجه. أو المفتش العام للمادة بمساعدة مساعدين ذوي خبرة عميقة. فإذا كان الأمر كذلك. فلم لا نفكر في طريقة عملية ميدانية لترقية المحتوى الأكاديمي للمادة العلمية المقدمة للطالب الجامعي. خصوصا وأن التجربة عرفت نجاحا كبيرا لدى الجامعات الأوروبية والأمريكية واليابانية[3]. وقطعت شوطا كبيرا في مجال تقنيات التدريس الحديثة إضافة إلى تجارب بعض البلدان العربية كالعراق الذي سعى إلى تأسيس مراكز لتطوير طرائق التدريس والتدريب الجامعي في الجامعة التكنولوجية. وجامعة بغداد والبصرة والموصل. وربط الترقية العلمية لأعضاء الهيئة التدريسية باجتياز الدورات التي تقيمها هذه المراكز.

أما عندنا في الجزائر فالتفكير في إعداد الأستاذ الجامعي إعدادا ملائما لمتطلبات تقنيات وطرائق التدريس، لم يرق إلى اهتمام بعض المسؤولين، بل أن فيهم من يرى أن الجامعة في حاجة إلى من لم يسبق له التدريس بحجة أن الأساتذة القادمين من التعليم الثانوي الحائزين على شهادة الماجستير غير مفيدين للجامعة والبحث العلمي زعما منهم أنهم استنفذوا قدراتهم العلمية فيما تقدم من تجربة، وهي تعلة في نظري فقيرة المحتوى، هشة التأسيس بعيدة كل البعد عن الإستراتيجية التكوينية والأهداف المرجوة من وراء التعليم الجامعي. فوظيفة الأستاذ لم تعد كما ـ أسلفت ـ مقتصرة على لم المادة المشتتة في الكتب وحصرها مكثفة في محاضرة يفتقر صاحبها لأقل الإمكانات التخاطبية والتوصيلية.

ولعل الأسلوب المعتمد لدى جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية المؤثر لاستقدام الأساتذة القادمين من التعليم الثانوي لتعزيز هيئة التدريس بالجامعة يهدف إلى مقصدين.

المقصد الأول هو الحرص على دعم هيئة التدريس بأساتذة مؤهلين منهجيا وبيداغوجيا، إضافة طبعا إلى التأهيل العلمي المكتسب أصلا.

والمقصد الثاني هو فتح الباب أمام الطاقات الطموحة ممن استطاعوا أن ينجزوا أعمالهم العلمية دون تفرغ، وتمكينهم من مواصلة الطريق نحو إنجاز بحوث علمية أخرى.

فرضيات مواصفاتية للتدريس في الجامعة :

إذا كان الهدف من العملية التعليمية عند طالب ما قبل الجامعة هو الانتقال به من منطق التعلم -والذي يفترض أنه قد اجتازه في مرحلة تمهيدية سابقة ـ إلى منطق التكوين بما فيه الذاتي بعد عمليات التلقي التي تمر عبر قنوات السماع والتسجيل ثم المحاورة الذاتية. فإن الهدف المتوخى في التعليم الجامعي هو الانتقال من منطق التكوين إلى منطق الإنتاج، إذ للطالب رأي قد يستقل به انطلاقا من معارفه السابقة وقد يعارض ما يتلقى بما يراه بديلا بقدر عات عقلية حقيقية تنهض على إمكانات ثقافية سابقة، ومعارف علمية مستوعبة ومختزلة ومهضومة مسبقا. لذا كان من الضروري التسلح بجملة من المواصفات المنهجية والمعرفية، والأخلاقية والجمالية يمكن مقاربتها فيما يأتي:

أولا: اعتماد التكامل بين الموضوعات، وإن كان هذا الأمر يتوقف على المنهاج والمفردات التي يشرف على اقتراحها وضبطها فريق من الأساتذة المختصين العاملين بالميدان. فإذا كان هناك مايدعوالى التعديل فلا بأس أن يتصرف الأستاذ حسب ما يراه مناسبا دون أن يخل التعديل بالمنهاج، والذي يفترض أنه درس وصودق عليه من قبل لجنة وزارية مختصة، لأن التجديد والتحسين والتطوير عمليات ضرورية في أي آلية من آليات التكوين. كما أن البرنامج المقترح أيضا محكوم بوسع زمني معين. فإذا وضعت مفردات لتغطية وسع زمني قدره عشرون عاما عرف

فيه المجتمع تطورات ملموسة في جميع المناحي والمبادين. فإذا التمسك بما جاء به من عشرين عاما. دون إعادة نظر. أو تعديل بحذف. أو زيادة إيجابية بعد صرف من التنسيب والتحجر في نظري. لذا صار من الطبيعي العودة إلى هذه المقررات قصد إثرائها مرة كل خمس سنوات على الأقل لأسباب عديدة منها ما هو داخل في طبيعة التكوين. ومنها ما يرتبط بإستراتيجيات التكوين وملاءمته الخ.

ثانيا: ينبغي حسب تصوري أن ترتبط التقنيات بالأهداف. فتكون هذه التقنيات وسيلة لخدمة الأهداف. وليس هدفا في ذاته. حتى تتحول إلى طرق آلية تعتمد حرفيا دون روح أو جوهر حيوي يمنحه الفعالية والحيوية.

ثالثا: محاولة التوفيق بين النمط الاستعراضي وهو الطريقة التي يعرض فيها الأستاذ معارفه بصورة تجعل الطالب متلقيا لاغير. يستقبل المعلومات وهو منبهر بحيويتها وجدتها. والشكل الحواري وهو الطريقة التي يعمد فيها الأستاذ من حين إلى حين محاورة الطلبة. سواء باقتراح أسئلة أو مساءلات قصد فتح باب النقاش في مسألة معينة. أو التشجيع عن طريق محفزات لاستقبال الأسئلة من لدن الطلبة أو التعليق حول الأسئلة نفسها قصد توسيع دائرة النقاش. لأن الطالب في العادة يتفادى النقاش المباشر خوفا من أن يفشل أولا يرقى إلى مستوى طموحه. فمثل هذا الجو يساعد هذا النوع من الطلبة في الدخول إلى حلبة النقاش إذا ما شعروا بأن تدخلهم يجعل من رأيهم طرف أساسيا في مجريات الدرس. إذن يستوجب التوفيق بين هذين الشكلين حتى لا تتحول الحصة إلى عرض معلومات دون مشاركة الطالب. كما لايجب أيضا أن تتحول الحصة إلى حلبة للحوار على حساب المعارف التي حضرها الأستاذ من قبل. فالتوسط بين هذين الشكلين يجعل من الحصة لقاء مثمرا. غير أن الحوار الذي نعنيه هنا ليس الحوار التقليدي الذي يقوم على السؤال والجواب. ولا هو الحوار التفرعي الذي ينتقل من الأصل إلى الفروع ثم إلى اللافرع. وهنا تزاح عملية الحوار عن وظيفتها العلمية الطبيعية إلى التداخل الفوضائي الفارغ. وإنما أعني به الحوار العلمي الهادئ " الديداكتيكي " المعتمد على استثمار المعارف السابقة. والتحكم في بلورتها بطريقة تجعل من السائل سائلا عارفا لجانب من الجوانب. قصد تنوير أو إضاءة جانب من جوانب ظلمة المسألة المطروحة للنقاش بالانطلاق دائما من الفرضية التي قد تتحول إلى حقيقة. أو تتلاشى بفعل ما يهدمها. لذا صار من الأهمية بمكان إعطاء السؤال أو ثقافة السؤال القيمة المنوطة بها في الجامعة. أما الشروط الأساسية التي تجعل من الأستاذ الجامعي أستاذا ناجحا في تقديري فيمكن ضبطها فيما يأتي:

أولا: التمتع بأفق ثقافي رحب ومتنوع يمس كل جوانب التماس مع المقاييس الممكن تدريسها بمستويات متفاوتة حسب طبيعة القرابة بين المقاييس المدرجة للتدريس.

فالأستاذ الأدب العربي مثلا يمكن أن يدرس كل ما هو أدب قديمه وحديثه إضافة إلى نظرية الأدب، والأدب المقارن، والآداب الأجنبية، وموسيقى الشعر، وغير ذلك مما يدخل في دائرة الآداب مع الإلمام ولو جزئيا بعلم النسانيات، وعلم اللغة، وكل ما له علاقة باللغة والخطاب.

ثانيا: تحصيل معرفة كافية بآليات العمل التعليمي، والاتجاهات المرنة التي تدفع بالعملية التعليمية إلى العصرنة ومواكبة مقتضيات التطور والتجديد مع الإطلاع ــ طبعا ــ على أسسها النظرية في أبعادها النفسية والتربوية والعلمية.

ثالثا: التكوين النفسي المؤهل لمثل هذه المهمة العلمية وإتصافه بجملة من المواصفات كا:

- التحلي بالموضوعية في الطرح ومناقشة الآراء، وتقبل الآراء المناقضة بسعة صبر ورحابة صدر

- الالتزام بالهدوء والرزانة في مناقشة الآراء، وإبداء ملامح الانشراح والابتهاج في عملية تنظيم المناقشة، أو تعميق الحوار، أو الردود على بعض الأسئلة المشاكسة.

- خلق آليات التواصل المباشر، وتبسيط محور الحوار لحمل أكبر عدد ممكن من الطلبة للمشاركة، والإسهام في بلورة وإثراء خامة النقاش، حتى وإن اقتضى الأمر الدعوة إلى مواصلة النقاش خارج القاعة أي " خارج الحصة الرسمية "، ببرمجتها ضمن المسائل التي ترز من في جدول يعد سلفا، ويقترح بعض قضايا الطلبة في إطار الإشراف والتوجيه المتواصل فيما يصطلح عليه بالتأطير المستديم.

رابعا: استخدام لغة راقية تجمع بين قوة التأثير وجمالية التشكيل، ووقع التلقي، وسلطة الفكرة، وهيمنة الخطاب مع مراعاة مخارج الحروف، فمحاولة احترام مواضع الترقيق والتغليم والتفخيم والإطالة وغيرها، سلوكات منطقية من شأنها إعطاء قيمة تعبيرية في الخطاب تترتب عليها قيم جمالية في عمليات التلقي، وتتبع كبير من قبل الطلبة خصوصا إذا كانت هذه الأدوات التعبيرية والتوصيلية مرفوقة بإشارات بلاغية وتبليغية.

خامسا: العمل المستمر على تعميق المعرفة بالمادة المسندة، بالإطلاع على التجارب السابقة، واقتفاء كل ما هو جديد، والنظر فيه برؤية نقدية استيعابية، مع السعي الحثيث على ترقب الجديد، ومحاولة امتلاكه منهجيا وأسلوبيا، وتطبيقيا، وترويض هذه المعارف كلها بملمسة خاصة تمنح للمقياس، أو المادة مقروءة تدرسها سلطة التميز والإثارة.

سادسا: الإعداد المسبق والجديد للشواهد التي يمكن أن يتخذها الأستاذ وسائل إيضاح وتوصيل تشخيصي متمثل، لأن هذه الشواهد التحضيرية للفكرة المعالجة أو الموضوع المطروح ترسخ بصورة أبلغ في ذهن المتلقي، لأنها تستوعب وهي مختزلة في ذاتها جملة من الأفكار والمعارف مستهدفة، كما أنها إشارة إختصارية للعديد من القضايا العلمية.

سابعا: قوة الشخصية التي نفرعها إلى الشخصية العلمية، الشخصية الأخلاقية، والشخصية الإنسانية والشخصية الأستاذية.

فالشخصية العلمية: إضافة إلى التخصص العلمي المسند للأستاذ كمادة أو مجموعة مواد للتدريس. يجب أن يكون ذا إطلاع مقبول بالمعارف القريبة من التخصص وأن يتمتع بالقدر الكافي بثقافة عامة مرنة قابلة للتجارب مع مختلف المواقف ومحاور النقاش التقاء واختلافا. مع امتلاك مهارة عالية في ترويض الأفكار وتحويلها إلى نتاج فكري منمع، والإطلاع المباشر على مصادر المعرفة الأولى، والإلمام بالفوارق المختلفة بين المصادر وحيثيات المسائل العالقة الخ.

الشخصية الأخلاقية: وتتمظهر في علاقة الأستاذ بالطلبة من جهة وعلاقته بالمادة المسندة من جهة ثانية. كثنائية تكاملية للعملية العلمية والمهنية فالتنظيم واحترام الأسلوب المنهجي الواضح في علاقته بالطلبة والدرس. وتقدير أهمية الوقت. والوقوف عند أهم الصعوبات المواجهة للطلبة. ومحاولة تذليلها سلوكات تكسب الأستاذ سماتا أخلاقية خاصة. فالاتصاف بالمرونة وتقدير ظروف وإمكانات العمل ملامح تنقش شيئا من المصداقية يترتب عنها الرضى الكلي عما يصدر عن الأستاذ من حكم تقديري في تقويم وتقييم جهود الطلبة.

الشخصية الإنسانية: وتتجلى في كل ما من شأنه أن يقرب المسافة بين الأستاذ والطالب على مستوى الحكم والتسامح في بعض التجاوزات التي قد تصدر نتيجة طيش أو تسرع من قبل بعض الطلبة. إضافة إلى المعاملة الإنسانية في كل تجلياتها وأبعادها. وكذا التسامح الفكري والمقدرة على تنظيم المناقشة وفق معايير موضوعية.

الشخصية الأستاذية: فتختزل كل ما جاء فيما تقدم من أبعاد خلقية وإنسانية وعلمية يضاف إليها رصيد التجربة والخبرة البيداغوجية والمنهجية والمعرفية كإنتاج متحول ومصبوغ بسيمات الأستاذية الخاصة.

محيط ومرامي البحث

يقوم البحث على جملة من المعطيات المستسرة عبر أداة استبيانية تحدد ثلاثة أسئلة افتراضية مضمنة سياقيا في وضعية تسمح للدارس اختيار ما يناسبه من اقتراح متضمن في السؤال عبر خانات ثلاث كما هو موضح في الجدول رقم (1).

الأولى لاقتراح الطريقة التدريسية المستخدمة لدى عينة هيئة التدريس والثانية للوضعية المحبذة أثناء العملية التدريسية. والثالثة لتبيان مدى استخدام أو توظيف السبورة كوسيلة إيضاح هامة ومكملة للعملية. وقد شمل محيط البحث جامعتين وطنيتين هما جامعتا: منتوري والأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية بقسنطينة. فمن جملة 24 معهدا المشكلة لجامعة منتوري اخترن ثلاثة معاهد كعينة للبحث هي: معهد اللغة العربية وآدابها، معهد العلوم الاجتماعية ومعهد علوم الأرض. باعتبار أن هذه المعاهد الثلاثة توفر محتويات ما يدرس فيها على نسبة عالية من المعارف

النظرية. إضافة إلى المعارف التطبيقية الميدانية. حتى يتسنى لنا توسيع فرضية الطرائق التدريسية المقترحة في الاستبيان ملامسة وضبط ما يمكن استخدامه إحصائيا لأن اقتراح طرق محددة لا يتيح الفرصة للباحث معالجة النتائج بكيفية دقيقة موضوعية. وقد بلغ عدد العينة المعنية بالاستبيان ستة عشر أستاذا (16) موزعين إلى أستاذ واحد للتعليم العالي. وأربعة أساتذة برتبة أستاذ محاضر وأحد عشرة أستاذا مساعدا ومكلفا بالدروس.

أما جامعة الأمير عبد القادر باعتبار كون التخصصات المتوفرة فيها تؤثر المعارف النظرية على حساب المعارف التطبيقية مراعاة لطبيعة التخصص المفروض دون إهمال طبعا الجانب الميداني الذي يفرض حضوره في بعض الأقسام كقسم التاريخ والحضارة الإسلامية. فقد شمل الاستبيان معاهدها الثلاثة. وهذا نظرا لكونها تتشكل من معاهد ثلاثة فحسب هي:معهد الحضارة الإسلامية الذي يشمل قسمي:اللغة والدراسات القرآنية. والتاريخ والحضارة الإسلامية. ومعهد أصول الدين المكون أيضا من جملة من الأقسام هي:علوم القرآن والحديث. الدعوة والإعلام. العقيدة. ومقارنة الأديان. ومعهد الشريعة والقانون المكون من قسمين هما: قسم الشريعة والفقه وأصوله. وذلك أي شمول الاستبيان لمعاهدها الثلاثة ــ لاعتقادنا أن التخصصات المتوفرة في هذه المعاهد لا توجد إلا في بعض المعاهد الوطنية كمعهد أصول الدين بباتنة. والمعهد الوطني العالي لأصول الدين بالجزائر ومعهد الحضارة الإسلامية بوهران. في حين أن التخصصات الموجودة في جامعة منتوري متوفرة تقريبا في كل جامعات الوطن.

عينة هيئة التدريس بلغت أربعة وعشرين أستاذا موزعين إلى أستاذين للتعليم العالي. وأربعة أساتذة محاضرين. وثمانية عشر أستاذا مساعدا ومكلفا بالدروس.

الأساتذة المعنيون بالاستبيان هم أساتذة دائمون من حملة دكتوراه الدولة. والماجستير. وقد عرض الاستبيان على الهيئة التدريسية خلال العام الجامعي 98 – 99.

يهدف هذا البحث إلى مجموعة من المرامي نجيب عنها الأسئلة الآتية:

أولا: هل هناك طريقة موحدة. أو طرق متقاربة في مختلف أقسام الجامعة الجزائرية المتشابهة؟

ثانيا: هل يعطي الأستاذ الجزائري شيئا من الأهمية لوضعيته داخل القاعة أو المدرج أثناء مزاولة التدريس؟ أم أنه لا يعر اهتماما للجانب الحركي. ويقتصر على سرد المعلومات من موقع واحد ثابت وهو المكتب خلفه أو بجانبه؟

ثالثا: هل تلقى السبورة كوسيلة إيضاح هامة مكملة ومؤكدة للمعارف النظرية والأفكار المطروحة مكانتها في الجامعة على غرار أهميتها في مرحلة ما قبل الجامعي؟ وما مدى استثمار أو استخدام الأستاذ الجامعي لهذه الوسيلة إضافة إلى التحسيس بضرورة اعتماد طريقة معينة لتوصيل المعارف تتحكمها مجموعة من الآليات. والوسائل الشخصية الخاصة بعضها بيداغوجي تربوي. وبعضها الآخر ثقافي متنوع. وكذا معرفة نسبة استخدام هيئة التدريس للطرق المقترحة في وسيلة البحث (الاستبيان).

ملاحظة: وضع علامة (X) في الخانة المناسبة يدل على الإثبات وخلو الخانة منها يدل على النفي

جدول رقم (1)

الطرائق التدريسية	نعم	وضعية التدريس	نعم	استخدام السبورة	نعم
طريقة المحاضرة بالالقاءالاعتماد على الذاكرة		الإلقاء جالس		تقسم السبورة قبل استخدامها	
طريقة المحاضرة بالإملاء من الدفتر مع التعقيب		متحرك مستعين بالحركات والإشارات		تسجل الملاحظات على السبورة فحسب	
طريقة المحاضرة بالإملاء من الدفتر دون التعليق		توزيع المناقشة والتحرك داخل القاعة		الاعتناء بالنظام	
طريقة المحاضرة بالمناقشة المفتوحة		غلق المناقشة والالتزام بالوقوف خلف المكتب		تسجيل الدرس وعنوان المحاضرة فقط	
طريقة المحاضرة بالأسئلة الاستجوابية		التركيز على مدة الموضوع		ـ الدرس ـ عنوان المحاضرة والعناوين الرئيسية والفرعية	
طريقة استخدام أشرطة التسجيل والتعقيب		التركيز على فعالية النقاش		تستخدم السبورة من حين إلى حين	
طريقة الرحلات الميدانية والزيارات العلمية		بتوجيه الأستاذ		لماذا تقيد السبورة؟ الشواهد	
طريقة استخدام التلفزيون التعليمي المتحكم فيه، أي التعليم المبرمج				الآراء والنظريات	
طريقة المحاضرة بواسطة الشاشة				المصطلحات الجديدة	
طريقة المشروع أو الخاطر الأسبوعي " ملخصات- عروض- استطلاعات- تحقيقات الخ				أسماء الشخصيات العلمية ـــــــــــ ـــــــــــ ـــــــــــ ـــــــــــ ـــــ لاستخدامها	
طريقة الإشراف				تدوين الكتب فقط	
				تدوين الكتب مع ذكر الطبعة والشرح ودار النشر	

الدراسات السابقة والنتائج المتوصل إليها

قبل عرض ومناقشة النتائج المرشحة عن الاستبيان رقم (1) حري بنا أن نعرض بصفة مقتضبة النتائج التي توصلت إليها بعض الدراسات الميدانية السابقة والتي اعتمدت فيها وسيلة الاستبيان أداة رئيسية للبحث لكونها تتقاطع مع هذا البحث في محاولة ضبط أهم الطرق الشائعة الاستخدام في الجامعة العربية. وتتجاوزها هذه الدراسة الميدانية في الاهتمام بوضعية المدرس داخل قاعة الدرس. وكذا مدى استثماره للسبورة كوسيلة مثبتة المعارف.

أهم هذه الدراسات:

أولا: طرق التدريس السائدة في الجامعة المستنصرة / من إنجاز علاء الدين كامل العمر تركي ظافر البيرماني. وهاشم جاسم السمرائي.

بحث ميداني قدم في فعاليات ندوة طرائق التدريس في الجامعات العربية نظمت في الجامعة المستنصرية ببغداد 1988.

أفضى هذا البحث إلى النتائج الآتية بعد وضع استبيان لتحديد الطرق والأساليب المحببة في عملية التدريس إلى:

أن طريقة المحاضرة المجردة والموضحة هي الطريقة السائدة في البحث الجامعي تليها طرق المحاور والاستقصاء والمشروع.

أما طريقة الفريق. فقد جاءت في المرتبة الرابعة عشر في حين تأخرت طريقة التعليم المبرمج إلى ما بعد هذه الرتبة لتليها طريقة التدريس باستخدام الكمبيوتر. علما أن عينة هيئة التدريس بلغت تسعين عضوا من حملة الدكتوراه والماجستير موزعين عبر كليات: التربية. والآداب. والعلوم. والإدارة والاقتصاد.

ثانيا: أساليب التدريس في جامعة الإمارات العربية المتحدة ودورها في تحقيق أهداف التعليم العالي / بحث ميداني من إنجاز سمير عبد العال محمد قدم في الندوة نفسها أي طرائق التدريس في الجامعات العربية.

بلغت عينة هيئة التدريس المستبينة مئتين وسبع وستين مدرسا من حاملي الماجستير والدكتوراه موزعين على الكليات الآتية: الآداب. العلوم. التربية. العلوم الاقتصادية والإدارية. الشريعة والقانون والعلوم الزراعية والهندسة. وأفضت النتائج النهائية للبحث بعد عملية الإحصاء والتصنيف والترتيب إلى أن اتجاه التدريس السائد في جامعة الإمارات هو الاتجاه التقليدي الذي يعتمد أساسا على طريقة المحاضرة مع الاستعانة بما يناسب هذه الطريقة.

ثالثا: طرق التدريس الشائعة عند أعضاء هيئة التدريس في جامعة اليرموك وأثرها في بلوغ أهداف التعليم العالي(4)

تألفت عينة هيئة التدريس المستبينة من ست وثمانين عضوا موزعين عبر كليات أربع هي: كلية التربية، الآداب، العلوم، وكلية الاقتصاد. وقد توصلت الدراسة إلى أن طريقة المحاضرة هي أهم الطرق المحبة لدى هيئة التدريس تليها طريقة المناقشة والحوار، ثم طريقة التقارير والأبحاث، وبالنسبة لكلية العلوم طريقة التلفزيون التعليمي.

كشف نتائج البحث ودراستها

بعد الاستطلاع وتفريغ الجدول رقم (1) من المعلومات والآراء المستبصرة للعينة المختارة من هيئة التدريس في الجامعتين، والتي بلغ عدد أعضائها أربعين أستاذا ـــ كما أشرت آنفا ـــ من حاملي الماجستير والدكتوراه.

ثم ضبط الترتيب في الجدول الآتي رقم (2) حسب اختيار العينة لأفضل ما تراه من طرق مناسبة للاعتماد في التدريس، مع تسجيل النسبة المئوية المناظرة للاختيار وفقا لما يأتي:

الجدول رقم (2)

طرق التدريس المعتمدة	عدد المدرسين	النسبة المئوية	الرتبة
طريقة المحاضرة بالإلقاء	21	% 52.5	1
طريقة المحاضرة بالإملاء مع التعقيب	19	% 47.5	2
طريقة المحاضرة بالمناقشة المفتوحة	18	% 45	3
طريقة المحاضرة بالأسئلة الاستجوابية	17	% 42.5	4
طريقة الرحلات الميدانية والزيارات العلمية	12	% 30	5
طريقة مناقشة العروض والبحوث	09	% 22.5	6
طريقة الإشراف	08	% 20	7
طريقة المحاضرة بواسطة الشاشة	07	% 12.5	8
طريقة استخدام التلفزيون التعليمي (التعليم المبرمج)	04	% 10	9
طريقة المشروع والتأطر الأسبوعي (ملخصات ـــ عروض ـــ استطلاعات ـــ تحقيقات)	03	% 7.5	10
طريقة الإملاء من الدفتر دون تعليق	01	%2.5	11

في ضوء النتائج المسفرة عن الجدول رقم (2)، وهو الجدول الذي يعنى بترتيب الطرق المستخدمة في التدريس، يتبين أن طريقة المحاضرة استحوذت على المراتب الأولى فطريقة المحاضرة بالإلقاء أحرزت المرتبة الأولى بـ 21 عضوا من الهيئة التدريسية البالغ عددها أربعين أستاذا بنسبة 52.5 % تليها طريقة المحاضرة بالإملاء مع التعقيب لصالح تسعة عشر أستاذا (19) بنسبة 47.5 % وتأتي في المرتبة الثالثة طريقة المحاضرة بالمناقشة المفتوحة رغبة ثمانية عشرا أستاذا بنسبة 45 %. أما المرتبة الرابعة فعادت لرغبة الأساتذة الذين يفضلون طريقة المحاضرة بالأسئلة الاستجوابية بنسبة 42.5 %.

هذه أهم المراتب التي تراوحت نسبها المئوية بين 52.5 % إلى 42.5 %. أما طريقة الرحلات الميدانية والزيارات العلمية فقد تدنت إلى اثني عشر أستاذا وبنسبة 30 %. وهكذا يتضح أن طريقة المحاضرة بجميع أشكالها مازالت تستقطب اهتمام هيئة تدريس الجامعة الجزائرية. وذلك نظرا لكون المحاضرة أسهل الطرق وأفيدها في توصيل المعارف. باعتبارها وعاء يجمع مختلف المعارف ويختزلها لتتحول إلى مادة مبسطة لكنها مكثفة تيسر على الطالب مشقة البحث في المظان والمصادر القديمة والحديثة. كما أنها تخضع إلى منهجية تأسيسية لعرض ومناقشة وتحليل واستنتاج النتائج.

كما أن طريقة الرحلات. أو الخرجات الميدانية المسجلة لنسبة 31%. طريقة لاتخلو منها جامعة جزائرية خاجة بعض التخصصات إليها. غير أن هذه التخصصات محدودة وهو السبب الذي جعلها تسجل هذه النسبة إضافة إلى ضخامة الإمكانات المادية التي ينبغي أن تتوفر لتمكين الطلبة من هذه الطريقة. والواقع أن هذه النتيجة تتقاطع مع نتائج أخرى أسفرت عنها دراسات وأبحاث في جامعات عربية كجامعة المنصرية في العراق. والتي أفضى فيها بحث كل من علاء كامل العمر وزميله البيرماني والسمراني إلى أن طريقة المحاضرة المجردة هي الطريقة السائدة تليها طريقة المحاورة والاستقصاء. وجامعة الإمارات العربية المتحدة من خلال إنجاز ميداني قام به سمير عبد العالي محمد. توصل فيه أو في ضوئه إلى أن الاتجاه التقليدي المعتمد على طريقة المحاضرة هو الاتجاه السائد في أوساط هيئة تدريس الجامعة الإماراتية. فطريقة المحاضرة إذن بكل مظاهرها مازالت صالحة لمواجهة الألفية القادمة والواقع أن المحاضرة المقصودة هي المحاضرة التي تخضع لمعايير جمالية وفنية وتقنية عديدة. كالأداء الصوتي في التعبير عن الأفكار والمدلولات وقوة التأسيس والتعليل التي تبني الفكرة وتمهد لها. والمهارة الكافية لتزويد النقاش والتحكم فيه. والمقدرة على تمرير الأفكار بصيغة تخلق الدهشة في المتلقي وتسرق انتباهه. وقد علل الباحث كليت إبل في كتاب له بعنوان دقة التعليم الأسلوب الطرائقي للمحاضرات في نظام التدريس في الجامعات بقوله: « لقد استمر إعطاء المحاضرات لأن المحاضرة أسهل من غيرها. فهي الشيء الأكثر قبولا وسلامة وأمنا. وقد يرجع السبب إلى عدم توفر المواد التعليمية اللازمة في بعض المواضيع الأكاديمية. وأنها مبعثرة أو مكتوبة بلغات أجنبية. فتصبح المحاضرة في هذه الحالة المصدر الرئيسي. وربما الوحيد للمعلومات »[1].

الجدول رقم (3)

وضعية التدريس المفضلة	عدد أعضاء هيئة التدريس	النسبة	الرتبة
متحرك ومستعين بالإشارات	31	%77.5	الأولى
التركيز على مدة الموضوع	16	% 40	الثانية

توزيع المناقشة والتحرك داخل القاعة	15	%ه 37.5	الثالثة
التركيز على فعالية النقاش	14	%ه 35	الرابعة
الإلقاء جالسا	08	%ه 20	الخامسة
الطلبة يعرضون البحث دون مساعدة الأستاذ	06	% 15	السادسة
غلق المناقشة والالتزام بالوقوف خلف المكتب	02	%ه 05	السابعة

من خلال الجدول رقم (3) يتضح أن هيئة التدريس تولي عناية كبيرة لفعالية الدرس والنقاش، فوضعية المدرس الحديث لم تعد كما كان المدرس التقليدي يتقدم أو يتوسط طلبته مكتفيا بالسرد وطريقة الإلقاء. فالحركة، والإشارة، والتنقل بين الطلبة داخل الصف، أو قاعة الدرس صارت ديدن الأستاذ الجامعي. ولعل ذلك يعود لأسباب سنلمح لجانب منها لاحقا.

الرتبة الأولى في الجدول عادت لأنصار وضعية التحرك واستخدام الحركات والإشارات بنسبة مئوية قدرها 77.5 %. والمرتبة الثانية جاءت لصالح من اختاروا التركيز على مادة الموضوع بنسبة مئوية قدرها 40 % أما من انتقوا توزيع المناقشة والتحرك داخل القاعة فنسبة اختيارهم فكانت 37.5 % وأما المرتبة الرابعة فآلت لمن آثروا التركيز على فعالية النقاش بنسبة 35%.

إذن المراتب الأولى آلت للحركية والديناميكية إن على مستوى الأداء أو على مستوى التوزيع والتحكم في النقاش، مما يؤكد أن الأستاذ الحديث يتمتع بحيوية الشباب لتقارب السن بينه وبين الطلبة، واعتماده على الأساليب التوضيحية والتبليغية كالإشارة، والتعبير بالملامح، وهو الأسلوب الذي تنتج عنه علاقة التأثير. وملمح الإثارة في أوساط الطلبة الذين يشدهم الأستاذ وهو يشرح مستعينا بالأداء الحركي لخلق التكامل والانسجام بين اللفظة والفكرة والحركة.

في ضوء الجدول نفسه يتبين أن طالب الجامعة الآن لم يعد وعاء للاستقطاب والأخذ فحسب، بل صار عنصرا مشاركا في العملية بأسئلته، واستشاراته وتعقيباته، الأمر الذي يدفع الأستاذ إلى التحرك داخل القاعة، والرد على أسئلة الطلبة وتوزيع النقاش على أكبر عدد منهم. ولذلك نجد أن وضعية إلقاء المحاضرة جالسا سجل نسبة أقل من الربع وهي 20 % . الجدول رقم (4)

مدى استخدام السبورة	عدد المدرسين	النسبة	الرتبة
تستخدم السبورة من حين إلى حين	22	%ه 55	الأولى
يسجل التاريخ، عنوان المحاضرة، والعناوين الرئيسية والفرعية والمصطلحات الجديدة	19	% 47.5	الثانية
تقييد الشواهد فحسب	16	%ه 40	الثالثة
تسجيل أسماء الشخصيات العلمية فحسب	14	%ه 35	الرابعة
تقسيم السبورة قصد استخدامها	13	%ه 32.5	الخامسة

السادسة	% 27.5	11	استخدامها دائما للملاحظات وعناوين المراجع مع ذكر الطبعة، تاريخ ودار النشر
السابعة	% 25	10	الاعتناء بالتنظيم
الثامنة	% 10	08	تسجيل الآراء والنظريات
التاسعة	% 12.5	05	عناوين الكتب فقط
العاشرة	% 5	02	تسجيل التاريخ وعنوان المحاضرة فقط
لاشيء	٠	٠	لاستخدامها بتاتا

السبورة من خلال هذا الجدول لم تعد مقصورة على مراحل تدريس ما قبل الجامعة باعتبار نظرة بعض المدرسين الذين يرون أن استخدام السبورة وغيرها كوسائل تربوية ينقص من قيمة الأستاذ الجامعي. ويقلل من ثقل المعارف التي يستجمعها ويقدمها. بل أن بعضهم وهم قليلون جدا لا يتنازلون إلى توظيف السبورة اعتقادا منهم أن ما يملكونه من معارف جمة لا يحتاج إلى وسيلة إيضاح، بقدر ما هي في حاجة إلى التسجيل المباشر من قبل الطلبة.

البيانات المستخلصة من الجدول رقم (4) تسقط هذه المقولة. بل تعد السبورة أداة إيضاح أساسية وهامة للوظيفة التعليمية. فقد سجلنا إقرارا كاملا باستخدامها. لكن بنسب متفاوتة حسب حاجة الأساتذة الذين تتحكم في علاقتهم بالسبورة طبيعة المادة والتخصص.

فالعينة التي يستخدم أفرادها السبورة من حين إلى حين بلغت اثنين وعشرين عضو هيئة تدريس بنسبة 55 % من العينة الإجمالية. لتأتي في المرتبة الثانية وبنسبة 47.5 % العينة التي تستغل السبورة استغلالا كبيرا ابتداء من تقييد عنوان المحاضرة والعناوين الرئيسية والفرعية إلى المصطلحات الهامة والجديدة. ثم في المرتبة الثالثة وبنسبة 40 % العينة التي تفضل تقييد الشواهد فحسب والذين يؤكدون على تسجيل أسماء الشخصيات العلمية في المرتبة الرابعة بنسبة 35 % وهكذا تتنازل النسبة إلى أن تصل 5 % مع الذين يسجلون التاريخ وعنوان المحاضرة فقط ثم تتلاشى تماما مع فرضية عدم استخدام السبورة بتاتا.

فمن خلال هذا الترتيب وهذه النسب (الجدول رقم 4) يمكن استخلاص النتائج الآتية:

أولا: السبورة وسيلة ضرورية للعملية التعليمية في الجامعة. وبدونها يغدو التدريس ضربا من السرديات لا تعمر طويلا.

ثانيا: توظف السبورة وقت الحاجة للعمل على تثبيت المعلومات المراد إبرازها أو التركيز عليها.

ثالثا :طبيعة العصر وظروف المرحلة تقتضي الاستعانة بالتلقي البصري فالأذن لم تعد قادرة على احتلال الدور الوظيفي ريادية لعملية التحصيل ما لم تدعم بما من شأنه تثبيت الفكرة انتقالا من مستوى (السماع) التلقي إلى مستوى (الإبصار) التمعن.

رابعا: استخدام السبورة يضفي على الحصة نكهة خاصة تتجلى في إحساس الأستاذ بالأستاذية والتمتع العفوي شعوريا بالتفوق العلمي والسيطرة

المعرفية، أما الطالب فيشعر بدوره بمدى حاجته للأستاذ إذ يرى فيه المذلل للصعاب والميسر لاستقطاب الأفكار والمعارف الجديدة مما يشيع في القاعة أو المدرج أجواء الانسجام وتبادل الاحترام المرقي لسلوك التحصيل العلمي في كل أبعاده

آراء واقتراحات

مادام التعليم الجامعي حلقة أخيرة من حلقات التمدرس المباشر تكلل جهود الطالب المتفوق في مراحل ما قبل الجامعة، فإنه لا يعالج من حيث الاستراتيجية بمعزل عن المرحلة السابقة. فالمنظومة الجامعية في تصوري هي امتداد طبيعي للمنظومة التربوية، وإن كانا عمليا منفصلين هيكليا وإداريا. فإنهما وبحكم حتمية السياسة التكوينية الواجب اعتمادها في بلدنا تفرض هذا التكامل. لذا حري بنا قبل الشروع في إصلاح المنظومة التربوية حسب تصوري إصلاح المنظومة الجامعية أولا، لأن الطالب المتخرج هو الأستاذ المرشح لممارسة التعليم في إحدى مراحله الثلاث. ويكون ذلك تحت شعار موحد هو المنظومة التكوينية ومن ثم. ومن خلال التوطئة التي مهدت بها لهذا المبحث، وفي ضوء النتائج المستخلصة من دراسة الجداول الاستبيانية السابقة اقترح هذه التوصيات :

أولا: ضرورة انتقاء الأساتذة المكونين من ذوي الخبرة المكتسبة ميدانيا. والتحصيل العلمي المؤهل. فالحصول على درجة الماجستير وحده لا يكفي، ما لم يزود الأستاذ المترشح بتجربة تؤهله لمباشرة مهامه بارتياح. إما باستقبال أساتذة من التعليم الثانوي متحصلين على الماجستير، أو بإجراء مسابقة انتقائية لحملة الماجستير الذين لم يسبق لهم التدريس من قبل لاكمعيدين. أو متعاقدين في الجامعة. ولا كأساتذة في مختلف مراحل ما قبل الجامعة تحت رعاية أستاذين للتعليم العالي يعرفان بالخبرة الميدانية والدراسات والبحوث المرقية للبحث التربوي. أحدهما في الاختصاص، والآخر في التربية وطرق التدريس. ولابأس من إضافة ثالث ورابع أو أكثر في ميدان الدراسات السلوكية والاجتماعية وغيرها في فترة تربصية مغلقة ومفتوحة تتراوح بين ستة أشهر وسنة ما بين النظري والتطبيقي في أحد أقسام الجامعة المناسب.

ثانيا: ضرورة التفكير في إعادة الاعتبار لمدارس التكوين العليا في مختلف التخصصات التي تحتاجها التنمية الوطنية، وكذا مختلف القطاعات الأخرى كالاقتصاد والاجتماع والمحاسبة والتسيير وما تتطلبه التكنولوجيا الحديثة. تشغل أو توظر من قبل أساتذة لهم باع كبير في ميدان التدريس وإسهامات متواصلة في مختلف مناحي العلوم، مع

استقبال الطلبة الحاصلين على البكالوريا قصد توزيعهم حسب الرغبة والمقدرة كل والمرحلة التدريسية المعدة لمزاولة مهام التدريس بفترات زمنية متفاوتة تتراوح بين ثلاث وخمس سنوات.

ثالثا: التدريس بالتعليم الجامعي أو في مدارس التكوين العليا (المعاهد العليا للأساتذة) أو (المدارس الوطنية للمكونين). تتطلب الاهتمام باستخدام السبورة، واعتماد الأساليب العملية التطبيقية انطلاقا من الميدان وما توصلت إليه البحوث التربوية والعلمية الحديثة.

رابعا: اعتماد طرق التدريس المناسبة للتخصص والتركيز على التقنيات والمهارات التي تعمق المعرفة، وتملك المقدرة على التشريح والتفكيك والتركيب لتيسير الاستيعاب للطلبة الذين يكونون قد إنتقلوا إلى مرحلة التفكير والإنتاج.

خامسا: الاهتمام بالفروقات الفردية، والوقوف عند حاجات، وانشغالات الطلبة بما يتيح لهم المشاركة الفعلية بعيدا عن آلية تسجيل المحاضرات وحفظها وإعادتها في الامتحانات الجزئية أو الشاملة. وهذا يتطلب حركية كبيرة من قبل الأستاذ تحركها حيوية تضبط مجريات الدرس. وتغطي فجوات الخصة وفراغات التحصيل العلمي والمعرفي.

الهوامش

1- فاضل خليل ابراهيم: طرائق التدريس المستخدمة من قبل أعضاء الهيئة التدريسية في الأقسام المتناظرة لبعض كليات جامعة الموصل. مجلة مركز البحوث التربوية العدد 11. السنة 6 جانفي 1977 ص 48

2- عدنان رؤف الشيخلي: ملاحظات حول المناهج الدراسية وطرق التدريس في الجامعة. جامعة الموصل نموذجا

3- فاضل خليل ابراهيم طرائق التدريس ..... مرجع سابق ص 50

4- نشر البحث: في مجلة بحوث جامعة حلب سلسلة الآداب والعلوم الإنسانية ع 16 سنة 1989.

5- كيث ايل: حرفة التعليم. ت. عمران أبو حجلة. الأردن 1986 ص. 53

جانب من البحث العلمي في جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

تقديم الأستاذ الدكتور احميده عميراوي نائب مدير الجامعة

مقدمة

تعميما للفائدة وتعميقا للمعارف فضلنا أن نعرض هذا الموضوع من خلال النقاط المختصرة الآتية:

1. نشأة الجامعة
2. عدد طلبة الجامعة والمواد المدرسة في مرحلة الماجستير
3. عناوين الأبحاث المسجلة في الجامعة
4. محتوى رسائل دكتوراه الدولة المناقشة في الجامعة
5. محتوى الأعداد لمجلة الجامعة

1 – نشأة الجامعة: كانت النشأة في أكتوبر 1984. و تولى رئاستها كل من الأستاذ الدكتور عمار طالبي (1984–1989) والأستاذ الدكتور أحمد عروة (1989–1991) والأستاذ الدكتور رابح دوب (1991–1996) والأستاذ الدكتور عبد العزيز فيلالي (1996–1997) والأستاذ الدكتور لامين شريط (1997–1998) والأستاذ الدكتور عبد الله بوخلخال(1998–إلى الآن). برغم أن جامعة الأمير عبد القادر تحمل عنوان العلوم الإسلامية لكنها تهتم أيضا بكل قضايا العصر الأخلاقية

2 – عدد طلبة الجامعة والمواد المدرسة في مرحلة الماجستير

* عدد طلبة الدراسات العليا 349 حاليا (الماجستير 158 مسجلون سابقا + 113 جدد) + 78 في دكتوراه الدولة. وطلبة التدرج 1444. والمجموع 1793 . والى نهاية عام 2000 تمت مناقشة 155 موضوعا في الماجستير و 12 موضوعا في دكتوراه الدولة.

* **المواد المدرسة** - قسم الشريعة والقانون 1 -القياس والتعليل. 2- الزكاة والنظام المالي الإسلامي.3- نظرية التعسف في استعمال الحق.4- العلاقات الاقتصادية والدولية. 5- منهجية البحث العلمي.6- علم النفس التربوي.7- اللغة الاجنبية. 8- القانون الجنائي الخاص. 9 - تطبيق الفروع على الاصول.10- نظرية الضمان.11- نظرية الاثبات. - قسم الكتاب والسنة 1 - مناهج البحث وتقنياته. 2 – اللغة. 3 - مناهج التفسير. 4 - علوم الحديث(مناهج). 5 - ملتقى. 6 - مناهج السيرة (دراسة نقدية). 7 - علوم القرآن. 8 - علم النفس التربوي. 9 - حلقة البحث. 10– التخريج ودراسة الأسانيد. 11 – التفسير الموضوعي. 12 - علوم البلاغة (علم المعاني). 13- علوم الحديث(الجرح والتعديل والعلة). 14- علوم القرآن (الاعجاز) - قسم العقيدة 1- حلقة بحث. 2 – ملتقى. 3 - اللغة الاجنبية. 4 - مناهج البحث. 5 - المصادر والمناهج في العقيدة. 6 - العقيدة لاسلامية (الالهيات). 7 - مقارنة الاديان. 8 - الطرق الصوفية. 9 - حركات النهضة. 10 - المذاهب الاعتقادية. 11 -مذاهب فكرية معاصرة. 12 - علم الكلام.13- العقيدة الاسلامية (النبوات والسمعيات) - قسم الدعوة والاعلام 1 - مناهج البحث وتقنياته. 2 - حلقة البحث. 3 – اللغة الاجنبية. 4 - سوسيولوجية المجتمع الجزائري. 5 - أساليب وتقنيات الاقناع. 6 - اتجاهات وقضايا الراي العام في الجزائر (ملتقى). 7 - الدعوة وتكنولوجية الاتصال(ملتقى). 8 - علم النفس التربوي. 9 - آفاق الدعوة الاسلامية في ظل المتغيرات الدولية الجديدة. 10 - وسائل واساليب الدعوة في المجتمعات غير الاسلامية. 11 - مناهج بحوث الاتصال والاعلام. 12 - الاتصال والتغيير الاجتماعي. 13 - الاتصال والعلاقات الدولية المعاصرة(ملتقى). 14 - الاعلام السياسي. 15 - تحديات الدعوة المعاصرة. 16-الاحصاء الاجتماعي - قسم الفقه واصوله 1 - اصول الفقه. 2-مقاصد الشريعة. 3 – ملتقى. 4- الاقتصاد الاسلامي 5 - منهجية البحث 6 - علم النفس التربوي 7- لغة 8- نظريات فقهية -9حلقة البحث 10 – فقه مقارن. - قسم مقارنة الاديان 1- حلقة البحث. 2- مناهج البحث. 3- حوار الاديان. 4- الملتقى. 5- لغة اجنبية. 6- المصادر الاسلامية لدراسة الاديان. 7- التهويد في الثقافة والفكر .8- علم النفس التربوي. 9- الديانات القديمة. 10- الطوائف والفرق الدينية المعاصرة. 11- المناهج الحديثة في نقد الاديان. 12- التجديد في الفكر العقدي الاسلامي المعاصر. - قسم التاريخ 1 - مدخل الى تاريخ الجزائر المعاصر. 2 - تاريخ الحركة الوطنية . 3 - مصادر البحث في تاريخ الجزائر المعاصر. 4 - منهجية البحث. 5 - علم النفس التربوي. 6 - اللغة الاجنبية. 7 - المؤسسات الثقافية في الجزائر المعاصرة. 8 - الموسسات القانونية والسياسية في الجزائر . 9 - الحركة الإصلاحية في الجزائر. 10 - الوضع الاقتصادي والاجتماعي في الجزائر. 11 - تاريخ الثورة التحريرية. 12 - الجزائر والعلاقات الدولية.- قسم اللغة 1 - أثر القراءات القرآنية في الدرس الصوتي واللغوي. 2 - علم التجويد. 3 - علم القراءات. 4 - الإعجاز اللغوي والبياني في القرآن الكريم. 5 - النحو والصرف. 6 - الأدب الإسلامي القصة والرواية والمسرح. 7 - مصادر البحث في اللغة العربية والدراسات القرآنية. 8 - اللغة الاجنبية. 9 - علم النفس التربوي .10 - الدراسات الاستشراقية في اللغة العربية والدراسات القرآنية . 11 - فقه اللغة واللسانيات 12 - آداب الشعوب الاسلامية. 13- منهجية البحث في اللغة العربية.

الفقه وأصوله

الضوابط الفقهية للمعاملات المالية وللتطبيقات المعاصرة لها عند البيع
تجديد علم اصول الفقه دراسة نقدية
اجتهادات ابن العربي الفقهية المخالفة للمالكية
اسس الفتوى في الاسلام
اثر اختلاف الفقهاء في الاحتجاج بالحديث في عقود المعاملات
مقاصد القرآن الكريم من تشريع الاحكام
الصلح في الشريعة والقانون
مختصر المنتهى لابن الحاجب دراسة وتحقيق
تطور الفقه السياسي الاسلامي
المقاصد الاصلية والمقاصد التبعية في التشريع الاسلامي
قواعد استنباط الاحكام من السنة واثرها في اختلاف الفقهاء
الجرائم السياسية المتعلقة بامن ونظام الدولة في الفقه والقانون
تعارض القياس مع خبر الواحد واثره في الفقه
اسباب الفساد في المعاوضات المالية دراسة مقارنة بين الشريعة والقانون
ضوابط حرية التصرف
دار الاسلام ودار الحرب واثر اختلافهما في حكم الاقامة وتطبيق العقوبات
الواعد الاصولية المستخلصة من كتاب: المنتقى للباجي
نظرية الوسطية وتطبيقاتها في الفقه الاسلامي
علاقة الكليات بالجزئيات واثرها في الاجتهاد الفقهي
توازن الموازنة العامة (دراسة مقارنة)
الشروط الجعلية في عقود المعاملات الشرعية
التامين في الفقه الاسلامي
استخراج القواعد الاصولية من الموطا
ثبات الاحكام الشرعية وتغيرها
منهج عائشة في الاجتهاد
ابو يعقوب الورجلاني وفكره الاصولي (مقارنة بابي حامد الغزالي)
احكام التقليد في الفقه الاسلامي
الباعث واثره في العقود والتصرفات
طبيعة العلاقة بين الحاكم والرعية في الفقه السياسي الاسلامي
الاجتهاد بالراي في التشريع الاسلامي
حرية ممارسة الحقوق السياسية في النظام الاسلامي
اثر القواعد الاصولية اللغوية في استنباط احكام القران
تاويل النصوص في الفقه الاسلامي
نفقة الاقارب والزوجة بين الشريعة والقانون
ضوابط السوق في النظام الاسلامي
البنوك الاسلامية بين النظرية والتطبيق

احكام شهادة العراق في الشريعة الاسلامية
نظرية الاعذار الطارئة في الفقه الاسلامي
ضوابط التعارض والترجيح عند الامام الشاطبي
العقد الموقوف في الشريعة والقانون
مرض الموت واثره في التصرفات عند المالكية
اجوبة الامام التسولي عن اسئلة الامير عبد القادر في مسائل الجهاد
البعد الزماني والمكاني للفتاوي
منهج الاجتهاد عند عمر بن الخطاب ﷺ اثره في التشريع الاسلامي
برنامج الشوارد لابن عظوم القيرواني-دراسة وتحقيق للقسم المتعلق بالعبادات
الحكم الشرعي بين منهج الاستنباط وفقه التنزيل
الدفاع الشرعي -دفع الصائل (دراسة مقارنة بين الشريعة الاسلامية والنظم القانونية الوضعية)
الرقابة على النفقات العامة في النظام المالي الاسلامي
الامر ودلالته على الاحكام من خلال سورة البقرة
السلطة التشريعية للخليفة وضوابطها
المعارضة السياسية في الفقه الاسلامي وتطبيقاتها المعاصرة
المصلحة الشرعية وتطبيقاتها عند ابن القيم الجوزية
اختيارات ابن رشد في بداية المجتهد (قسم العبادات)
شفاء الغليل في حل مقفل الخليل (دراسة وتحقيق)
احكام التشريح وغرس الاعضاء في الشريعة الاسلامية
احكام الصداق في التشريع الاسلامي وتقنين الاسرة الجزائرية
احكام عقد الايجار عند الامام ابن حزم الظاهري مقارنة بالمذاهب الفقهية الاخرى
الشفعة -دراسة مقارنة بين الشريعة الاسلامية والقانون المدني الجزائري
نظام الاثبات الجنائي في الشريعة الاسلامية -دراسة مقارنة
الحجر على السفيه بين التشريع والقانون
مسوولية الصغير مدنيا وجنائيا في الشريعة الاسلامية دراسة مقارنة
المسالك الشرعية لاعتبار المقاصد عند المالكية
حجية المفهوم وآثاره في الفقه الاسلامي
محمد الامين الشنقيطي والآراء الاصولية في اضواء البيان (الادلة الشرعية نموذجا)
اراء ابن دقيق العيد الاصولية (من خلال كتابه الاحكام)
فقه الامام الطبري في الاحوال الشخصية والمعاملات المالية من خلال تفسير تفسيره
الانكحة الفاسدة في المذهب الاباضي مقارنة بالمذهب المالكي وقانون الاسرة الجزائري
اثبات الحقوق بالقرائن
صيانة العرض والنسب في القرآن والسنة
احكام المضاربة وتطبيقاتها
آراء القاضي الباقلاني الاصولية من خلال الحكم الشرعي مباحث الكتاب والسنة
الجرائم الخطية في الشريعة والقانون
عقوبة الغرامة (دراسة مقارنة)
حق الطفل في التشريع الجنائي
التسلية وضوابطها في التشريع الاسلامي

قواعد السلم والحرب بين الشريعة والقانون الدولي
درء الحدود بالشبهات
المآلات عند الامام الشاطبي
دفع الضرر في الشريعة الإسلامية
آراء ابي ثور الفقهية (دراسة مقارنة)
فقه مذهب الامام سفيان الثوري في شروط اركان عقد البيع (دراسة مقارنة)
احكام السفر في الشريعة الاسلامية
الضمان بين الفقه والقانون
مباحث الحكم عند الامام الشاطبي
الخطأ واثره في التصرفات الشرعية
حقوق الطفل بين الشريعة والقانون
استعمال الحق كسبب للاباحة في الفقه الجنائي (دراسة مقارنة)
الاجتهاد المقاصدي مناهجه وضوابطه
نزع الملكية للمصلحة العامة (دراسة مقارنة بين الشريعة الاسلامية والقانون الجزائري
توثيق الديون بين الشريعة والقانون
التدليس والغبن واثرهما في العقود في الشريعة الاسلامية (دراسة مقارنة بين المذاهب الفقهية والقانون)
مسوولية رييس الدولة (دراسة مقارنة بين الشريعة الإسلامية والنظام الدستوري الجزائري)
السنة التشريعية وغير التشريعية واثرها في الفقه الإسلامي
السياسات النقدية وابعادها التنموية في الاقتصاد الاسلامي
الامام المازري وآراءه الفقهية الامام المازري وآراوه الفقهية
النيابة في العبادات والقربات والاجارة عليهما
فقه الوسائل واثره في الاحكام الشرعية
الاختيارات الفقهية لابن عبد البر في البيوع
المسوولية الطبية (دراسة مقارنة)

الشريعة والقانون

سلطة الإدارة التاديبية ومدى خضوعها للرقابة القضائية (بين الشريعة والقانون)
ابن حزم ومدرسته في تفسير النصوص مقارنة بمدرسة الشرح على المتون الفرنسية
المساهمة الجنائية (دراسة مقارنة بين الشريعة والقانون)
الشروع في الجريمة (دراسة مقارنة)
حق الحياة ووسائل حفظه شرعا وقانونا
العود الى الجريمة (دراسة مقارنة)
احكام ضحايا الحرب بين القانون الدولي الانساني والفقه الإسلامي
التفسير المقاصدي للنص النبوي عند الإمام الدهلوي
الانظمة العقابية ومدى فعاليتها في مكافحة الجريمة (دراسة مقارنة بين الشريعة والقانون)
الهيئة التشريعية في ميزان الإسلام (التقويم والبديل)
تقنين الفقه الاسلامي
التضييق من نطاق تطبيق العقوبة (دراسة مقارنة)
ملكية الموارد الطبيعية واستغلالها بين الشريعة والقانون
الزواج المختلط (دراسة مقارنة)

التطبيقات المعاصرة لعقوبة الإعدام
ملكية الوقف: طبيعتها ادارتها واستثمارها
القضاء على الغائب
اساس المسوولية التقصيرية (دراسة مقارنة بين الفقه الإسلامي والقانون المدني الجزائري)

مقارنة أديان

المجتمع الاسرائيلي في القرآن والتوراة والانجيل
المصادر الإسلامية في نقد النصرانية (دراسة تحليلية نقدية وتاصيلية)
منهج القاضي عبد الجبار في دراسة الاديان
علاقة الله بالانسان في التوراة والقرآن والإنجيل
حوار الأديان: الاسلامي المسيحي نموذجا
التنصير وموقفه من النهضة الحضارية المعاصرة في الجزائر
قضية الخلق في القرآن الكريم دراسة مقارنة بالنظريات العلمية الحديثة
البعد الاجتماعي والسياسي لعقيدة التوحيد
قضايا العقيدة الإسلامية بين النصوص الشرعية وأقوال المتكلمين
مشروع تهويد الفكر الإسلامي المعاصر
الإنسان عند محي الدين بن عربي
منهج البحث في علم العقيدة في ضوء التطور العلمي المعاصر
الوصل بين العقيدة والشريعة في الإسلام
التاويل عند الغزالي
أثر الاسرائيليات في الفكر العقدي الإسلامي
ابو الحسن الشاذلي حياته ومدرسته في التصوف
منهج القرآن في نقد الاديان
عقيدة الخلاص في الاديان السماوية
اصول البرمجة الزمنية في الفكر الإسلامي
معرفة الآفاق وأثرها في تحقيق الاستخلاف

الكتاب والسنة

البحر المحيط والكشاف دراسة مقارنة
استخراج منهج التعليل من خلال كتاب علل الحديث لابن ابي حاتم الرازي
حفظ العرض من خلال القرآن الكريم
منهج الإمام أحمد في التعليل والجرح والتعديل من خلال كتابه العلل ومعرفة الرجال
مراسيل الموطأ (دراسة وتحقيق)
فقه البخاري في الديات من خلال تراجمه
عبد الرحمن الثعالبي ومنهجه في التفسير
الاستدلال بالقرآن الكريم
ابن الجوزي ومنهجه في التفسير
زوائد سنن ابي داود على الصحيحين

منهج ابي جعفر العقيلي في جرح الرجال من خلال كتابه "الضعفاء الكبير"
مظاهر النهضة الحديثية في الاندلس
الامام ابن الجوزي وجهوده في علم القراءات
شرف الطالب في اسنى المطالب لابن قنفذ القسنطيني (دراسة وتحقيق)
مراسيل الموطأ (دراسة وتحقيق)
فقه البخاري في الديات من خلال تراجمه
عبد الرحمن الثعالبي ومنهجه في التفسير
الاستدلال بالقرآن الكريم
الكون والإنسان في القرآن الكريم
مالك بن انس واراوه الحديثية (رواية ودراية)
محمد بن سعد ومنهجه في الطبقات الكبرى
قراءة نافع وآثارها في الدراسات اللغوية والتفسيرية
الآداب الاجتماعية في سورة النور
مقاصد الشريعة عند ابن عاشور
منهج الامام البخاري في تصحيح الاحاديث وتعليلها من خلال الجامع الصحيح
المنهج النقدي عند الامام ابي داود من خلال سننه
منهج الامام البخاري في الجرح والتعديل
استخراج الاصول الفقهية من الجامع الصحيح للبخاري
ابن الجوزي ومنهجه في التفسير
جوانب نقدية في جهود الشيخ احمد محمد شاكر الحديثية
موقف الامام الترمذي من زيادة الثقة
التدليس أحكامه واثاره في النقد والفقه
منهج الخطيب البغدادي في الجرح والتعديل من خلال كتاب الكفاية
منهج الامام الماوردي في تفسير القرآن الكريم
التوبة في القرآن الكريم
نماذج انسانية مومنة في القرآن الكريم
الألوسي ومنهجه في التفسير
الاستثمار الزراعي من خلال الحديث الشريف (دراسة فقهية حديثة)
السيوطي وكتابه (لباب النقول في اسباب النزول
السنن الاجتماعية في القرآن
الأهداف التربوية من خلال القصص القرآني
الروايات الضعيفة والموضوعة واثرها في التفسير
نظرية الوحدة القرآنية في تفسير سعيد حوى (تحليل ونقد)
منهج النقد عند الإمام مسلم من خلال كتاب التمييز
منهج ابن عبد البر في الحديث الحسن من خلال (التمهيد)
إعجاز القرآن بين ابي بكر الباقلاني والقاضي عبد الجبار
منهج الحافظ ابن حجر في المجهول من خلال التقريب
الحافظ الأزدي ومنهجه في نقد الرجال

العقيدة

- القياس عند ابن تيمية
- البعد النفسي والاجتماعي لعقيدة القضاء والقدر
- نظرية المعرفة بين الجويني والقاضي عبد الجبار
- تاويل اهل السنة لابي منصور الماتوريدي
- اوجه الاختلاف والاتفاق بين الاناجيل الاربعة وإنجيل برنابا
- منهج ابن تيمية في رده على النصارى
- الاستدلال بخبر الآحاد في العقائد
- منهج القرآن في الاستدلال على عقيدة الالوهية
- عقيدة التثليث وموقف المفكرين المسلمين منها
- الفكر العقدي عند القرطبي من خلال تفسيره
- النورسي ومنهجه في عرض العقيدة
- عقيدة الصلب والفداء عند النصارى
- الاستدلال اللغوي على مسائل العقيدة
- منهج القرآن الكريم في جدال الملحدين في النبوة
- البعد المعرفي لعقيدة التوحيد
- قضية التاويل في الفكر العقدي الإسلامي
- الآراء العقدية في فلسفة إخوان الصفا (الالوهية والنبوة)
- تاثير المعتقدات الوثنية في الديانتين اليهودية والمسيحية
- التنصير وموقفه من النهضة الحضارية المعاصرة في الجزائر
- قضية الخلق في القرآن الكريم دراسة مقارنة بالنظريات العلمية الحديثة
- البعد الاجتماعي والسياسي لعقيدة التوحيد
- قضايا العقيدة الاسلامية بين النصوص الشرعية واقوال المتكلمين
- مشروع تهويد الفكر الاسلامي المعاصر
- الانسان عند محي الدين بن عربي
- منهج البحث في علم العقيدة في ضوء التطور العلمي المعاصر
- الوصل بين العقيدة والشريعة في الاسلام
- التاويل عند الغزالي
- منهج المستشرقين في الدراسات الإسلامية
- الامام الشوكاني مصلحا ومجددا
- اصول البرمجة الزمنية في الفكر الإسلامي
- معرفة الآفاق واثرها في تحقيق الاستخلاف
- قصة الخلق (دراسة مقارنة بين اليهودية والإسلام)
- منهج المودودي في صياغة العقيدة الإسلامية
- المسيح في الانجيل والقرآن
- القياس بين المنطق واصول الفقه
- نقد التوراة بين الفكر الاسلامي والفكر الغربي المعاصر
- حفظ النفس في الشريعة الاسلامية
- الشيخ محمد الطاهر بن عاشور مذهبه واراؤه العقدية

آراء الشيخ محمد بن يوسف طفيش العقدية
النسفي وآراوه العقدية
ظاهر التفكير بين الفرق الاسلامية
منهج القاضي عبد الجبار في الرد على النصارى
محمد إقبال وآراوه العقدية
صفات الله في القرآن والتوراة
الفكر العقدي عند سيد قطب
نقد ابن تيمية للكسب الاشعري
منهج ابن تيمية في الإلهيات
الكسب في العقيدة من خلال مباحث المتكلمين
الخوارج وآراوهم العقدية
النبوة بين الفلاسفة والمتكلمين
ابن حزم وآراوه العقدية
الروية الإستشراقية للفلسفة الإسلامية عند هنري كوربان
جهود جمعية العلماء المسلمين الجزائريين في مقاومة الانحرافات الطرقية1931/1956

الدعوة والإعلام

المقومات الأخلاقية في الاعلام الاسلامي
الجوانب الإعلامية في غزوات الرسول ﷺ
المشروع العلماني الفرنسي وموقف جمعية العلماء
الاعلام الإسلامي في صحافة جمعية العلماء
الفكر الإصلاحي عند الشيخ البشير الإبراهيمي
تأثير برامج القنوات الأجنبية على مدينة قسنطينة
عقبات الاتصال في ضوء الفكر الإسلامي
المقاصد الموضوعية للقصص القرآني
مصطفى السباعي مفكرا وداعية
فقه الدعوة عند الإمام الغزالي
الأستاذ الفضيل الورتلاني وجهوده الدعوية والسياسية
دور صحافة جمعية العلماء المسلمين الجزائريين في المحافظة على الشخصية الجزائرية
البعد الاجتماعي في الفكر الدعوي الباديسي
البعد الدعوي في أعمال مولود قاسم نايت بلقاسم
الاعلام الديني المتلفز والشباب الجزائري دراسة ميدانية
الرسول عليه الصلاة والسلام ومنهجه في تربية النخبة
الثقافة السننية ودورها في ترشيد العمل الدعوي المعاصر
منهجية التغيير عند عبد الحميد بن باديس
جريدة البصائر ودورها الاصلاحي الفترة الثانية (1947-1956)

منهجية التجديد الاسلامي عند ابي الاعلى المودودي
النقد الذاتي ودوره في التغيير الاسلامي
اسلامية المعرفة عند محمد المبارك
الفكر الاصلاحي عند ابي اليقظان
منهجية الدعوة بين الاخوان المسلمين وجمعية العلماء المسلمين
البعد الدعوي في الفكر السياسي عند الشيخ محمد البشير الابراهيمي
المنهج النبوي في حماية الدعوة ومنجزاتها من خلال مرحلة بناء الدولة
الاعلام الاسلامي على الصعيد التربوي
ابن الجوزي ومنهجه الدعوي الاصلاحي من خلال مولفاته
الخطاب الاسلامي في الصحافة الجزائرية المكتوبة بالفرنسية
منهج الاصلاح ومجالاته بين الشيخ بن باديس والشيخ بيوض
البعد السياسي للتغيير الاجتماعي عند مالك بن نبي
باعزيز بن عمر ، حياته وفكره الاصلاحي
الدعاية الشيوعية في الجزائر
منهج النبي ﷺ في حماية الدعوة والمحافظة على منجزاتها خلال الفترة المكية
الاعلان من منظور إسلامي
دور المسجد في المجتمع الإسلامي المعاصر
الحرب النفسية في عصر النبوة
الشيخ ابراهيم بيوض ومنهجه في الاصلاح
قواعد الدعوة الى الله من خلال القصص القرآني
مساهمة مجلة المسلم المعاصر في اسلامية المعرفة
وسائل الاتصال عند جمعية العلماء المسلمين الجزائريين
البعث الحضاري بين مالك بن نبي ووحيد الدين خان
الشائعة من منظور الاعلام الإسلامي
الانتماءات الأيديولوجية في المشرق العربي وأثرها في الدعوة الإسلامية
الصحافة الساخرة في الجزائر وضوابطها الأخلاقية
الشيخ محمد الغزالي مفكرا وداعية
الابعاد الاعلامية والاجتماعية للجمعة
الاصلاح الاجتماعي عند أبي حامد الغزالي
اتجاهات ائمة المساجد نحو الاساليب التربوية
ضوابط الحوار في الدعوة الاسلامية
الصحافة الإصلاحية ذات الاتجاه الاسلامي في الجزائر(دراسة تحليلية لجريدة المنقذ)

التاريخ

الشيخ مبارك الميلي ودوره الاصلاحي 1847-1945
نظام الجند في الإسلام حتى نهاية الدولة الاموية
السنن التاريخية في القرآن الكريم
مساهمة الشيخ محمد بن عبد الكريم المغيلي في الحضارة الإسلامية في غرب إفريقيا في القرنين التاسع والعاشر الهجريين
الطرق الصوفية والاستعمار الفرنسي من 1830-1900
مجتمع قسنطينة ما بين الحربين العالميتين

زياد بن ابيه والحجاج بن يوسف الثقفي (دراسة موازنة)
الحركة الدينية واثرها في نمو الوعي السياسي بالجزائر 1900-1954
الدعوات الاصلاحية في افريقيا جنوب الصحراء في القرن 19
فقهاء المالكية في الحياة السياسية والفكرية للعهد الموحدي
اثر الكشوف الجغرافية على العالم الاسلامي في خلال القرن 16
تدريس التاريخ بالمدرسة الجزائرية (واقعه وآفاقه)
ادب السلطان في مقدمة ابن خلدون والواسطة لابي حمو الزياني
التغيير الاجتماعي والثقافي في المغرب الاسلامي من الفتح الى عصر الولاة
الشيخ طاهر الجزائري ودوره الثقافي والسياسي في المشرق العربي (بلاد الشام نموذجا 1852-1920)
التعليم الأهلي والرسمي في الجزائر 1870-1912
دور فقهاء تكسانة في تاريخ المغرب الاوسط حتى العصر الزياني
العلاقات الجزائرية المغربية 1830-1847 (الغرب الجزائري والمغرب الشرقي نموذجا)
صناعة الكتاب العربي في بلاد المغرب الاسلامي
السياسة الثقافية في الجزائر دراسة في النصوص والموسسات
الشيخ مبارك الميلي ودوره الاصلاحي 1847-1945
نظام الجند في الاسلام حتى نهاية الدولة الاموية
السنن التاريخية في القران الكريم
مساهمة الشيخ محمد بن عبد الكريم المغيلي في الحضارة الاسلامية في غرب افريقيا في القرنين التاسع والعاشر الهجريين
الطرق الصوفية والاستعمار الفرنسي من 1830-1900
مجتمع قسنطينة ما بين الحربين العالميتين
زياد بن ابيه والحجاج بن يوسف الثقفي (دراسة موازنة)
الحركة الدينية واثرها في نمو الوعي السياسي بالجزائر 1900-1954
الدعوات الإصلاحية في افريقيا جنوب الصحراء في القرن 19
فقهاء المالكية في الحياة السياسية والفكرية للعهد الموحدي
اثر الكشوف الجغرافية على العالم الإسلامي في خلال القرن 16
تدريس التاريخ بالمدرسة الجزائرية (واقعه وآفاقه)
التغيير الاجتماعي والثقافي في المغرب الإسلامي من الفتح الى عصر الولاة
الشيخ طاهر الجزائري ودوره الثقافي والسياسي في المشرق العربي (بلاد الشام نموذجا 1852-1920)
التعليم الأهلي والرسمي في الجزائر 1870-1912
دور فقهاء تكسانة في تاريخ المغرب الأوسط حتى العصر الزياني
العلاقات الجزائرية المغربية 1830-1847 (الغرب الجزائري والمغرب الشرقي نموذجا)
صناعة الكتاب العربي في بلاد المغرب الإسلامي
السياسة الثقافية في الجزائر دراسة في النصوص والموسسات
التنظيمات السياسية والإدارية والمظاهر الاجتماعية والثقافية في الدولة الموحدية خلال عهد عبد المومن
رسائل عمر بن عبد العزيز (جمع ودراسة وتحقيق)
السياسة الأمنية والحربية في الامامة الرستمية ودولة الأمير عبد القادر (استراتيجية وأهداف)
الحياة العلمية في الدويلات الاسلامية بالمشرق(خرسان وبلاد ما وراء النهر) بين القرنين 3 و 6 الهجري
الظهير الشامي في عصر الحروب الصليبية
دور الجالية الفرنسية الاقتصادي والسياسي بالجزائر (1750-1830)
القاضي النعمان حياته وجهوده في نشر الدعوة الإسماعيلية وتطور الدولة الفاطمية بالمغرب ومصر
دراسة لمجموعة الوسياني وتحقيق الجزء الخاص به –ج. 1-

اشكالية الدولة الجزائرية الحديثة من خلال تطور الحركة الوطنية الجزائرية (1912-1954)
مشروع المجتمع في الحركة الوطنية الجزائرية 1900-1940
السياسة المالية للخليفة عمر بن عبد العزيز على ضوء رسائله
هجرة الاندلسيين الى المغرب الاوسط (الجزائر) خلال القرنيـــن16 و17 ونتائجها الحضارية
العلاقات بين الدولتين الحفصية والمملوكية 648 هـ/694 هـ -1250م/1296 م
الخراسانيون ودورهم السياسي والعلمي في العصر العباسي الأول
روايات الفتنة الكبرى ورواتها في تاريخ الطبري
قضايا الحركة الاصلاحية عند رابح الزناتي ومحمد امين العمودي
العلاقة بين السودان الاوسط والمغرب في القرنيين 16 و 17
الدولة في فكر الامير عبد القادر (1832-1847)
دور بني المجتمع الجزائري في مقاومة الاستعمار الفرنسي 1830-1900
وسائل انتشار الاسلام في السودان الاوسط بين القرن 1 و 5 الهجري

اللغة

مفهوم اصطلاحات الصفات الصوتية للحروف العربية
الشعر الصوفي في الجزائر من سنة 1871-1931
الاتجاه الاسلامي في شعر مفدي زكريا
ظاهرة التانيث والتذكير في اللغة العربية
لزوميات ابي العلاء المعري (دراسة دلالية صرفية)
اختلاف النحاة في الشاهد القرآني من خلال الإنصاف (دراسة وصفية تحليلية)
ملامح المسرح الاسلامي (عند عماد الدين خليل)
قصص الامم البائدة في القران
دراسة بلاغية ودلالية لسورتي *ق* والنور *
خصائص اسلوب القرآن في السور المكية
دراسة بيانية لسورة الحجرات
الاتجاه الاخلاقي في النقد القديم نشاته و تطوره
الحداثة في الشعر العربي المعاصر (دراسة نقدية)
جهود جمعية العلماء المسلمين في خدمة اللغة العربية في الجزائر 1931-1954
النموذج الإنساني عند نجيب الكيلاني
الثالوث المحرم في روايات واسيني الاعرج (دراسة في ضوء النقد الإسلامي)
الانماط النحوية للجمل الفعلية القرن بالنفي زالانضاء في القرآن الكريم
اراء ابن عطية الصوتية في *المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز *
الفكاهة في ادب المازني
التفكير اللغوي عند الشيخ محمد الطاهر بن عاشور
التفسير الموضوعي-نشاته وانواعه، رواده ومناهجه
التربية في القصص القرآني
حروف المعاني بين البصريين والكوفيين (دراسة دلالية شرعية)
التعريب في الشعر العربي المعاصر
الجملة الاسمية وانماطها في السبع الطوال

المدينة في الشعر الاندلسي
المشكلات اللغوية في رسالة الغفران لابي العلاء المعري
بنية الخطاب القرآني في السور المكية (دراسة وصفية تحليلية)
الأبعاد الحضارية والفنية في الرسائل الاندلسية خلال القرن 5هـ
بنية الجملة الطلبية في السور المدنية (دراسة نحوية وكمالية)
ظاهرة النثر في القصيدة العربية الحديثة
الزمان والمكان في الشعر الجاهلي
الرمز الصوفي في الخطاب الشعري العربي المعاصر وفعاليات التجاوز
الحقيقة الشعرية بين النقد الاحترافي والنظرية الادونيسية
الاصطلاح اللغوي والبلاغي في الكشاف للزمخشري
موقف النحاة من القراءات القرآنية الى نهاية القرن الرابع الهجري
رسالة المشرق لمحمد اقبال
اللهجات العربية في معجم الجمهرة لابن دريد (دراسة لغوية)
حروف المعاني عند ابن هشام –دراسة منهجية دلالية
الدراسات اللغوية في التحرير والتنوير (تفسير الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور)
الروية الإسلامية في شعر محمود حسن اسماعيل
الإسلامية في شعر مصطفى محمد الغماري
شعر الزهد في الأندلس خلال القرن الخامس الهجري
التطور الدلالي من خلال لسان العرب لابن منظور
أسلوب الشرط في سورة البقرة
قصة يوسف – عليه السلام- بين الدين والفن
ابنية المصدر في القرآن الكريم –الربع الاول (دراسة لغوية)
صيغ المبالغة في عيون البصائر
ملامح قرآنية في شعر الكسندر بوشكين قصائد -محاكاة القرآن (نموذجا)
التناسب في القرآن الكريم – دراسة اسلوبية موضوعية
الاختلاف في العامل النحوي بين البصريين والكوفيين
المناظرات النحوية بين البصريين والكوفيين من نشاة النحو إلى نهاية القرن الثالث هجري
آيات العذاب والنعيم في القرآن الكريم (دراسة فنية)
الإعجاز البياني بين الباقلاني وعبد الله دراز (دراسة موازنة)
المناظرة في القرآن الكريم – بحث في الاساليب
المباحث اللغوية في الربع الأخير من جامع البيان للطبري
لسان الدين بن الخطيب شاعرا
الإعجاز البياني للآيات الكونية في القرآن الكريم
شرح الشيخ ياسين على منظومة ابن الوردي
قصص أولي العزم من الرسل– دراسة فكرية جمالية
خصائص الصورة البيانية في سورة الأعراف
خصائص المنهج اللغوي في التفسير حتى نهاية القرن الثالث الهجري

تتوفر الجامعة على تجهيز هام خاص بشبكة المعلومات الدولية والمحلية. وعناوين فرق بحث علمية متخصصة هي:

الاقتصاد الإسلامي
دور منطقة توات في الحضارة الإسلامية
التجديد في الفكر العقدي المعاصر منهجا وموضوعا
العلاقة بين التدين والتوافق النفسي لدى طلبة الجامعات
السياسة الشرعية والقانون العام دراسة مقارنة
آثار مشاهدة البرامج التلفزيونية الأجنبية على القيم الاجتماعية والثقافية والسلوكية لدى الشباب الجزائري
معجم النقاد المتكلمين في الرجال
وثائق الوقف في قسنطينة في العهد العثماني والاستعمار الفرنسي
تدريس التاريخ في المدرسة الجزائرية
نظرية الإنسان في القرآن الكريم
تقييم نظام توجيه الناجحين في البكالوريا إلى الجامعات الجزائرية بواسطة الإعلام الآلي
المنطلقات الفكرية للمذاهب الإسلامية
دور الإسلام في حفظ البيئة وحمايتها
دور المدن الإيطالية في الحروب الصليبية
مرويات الذهب والفضة
نقل التكنولوجيا الاجتماعية
الجزائر في ظل العولمة الاتصالية
نظرية الكون في القرآن الكريم
دور المبادئ والقيم الإسلامية في بناء الشخصية السوية
أبعاد الحوار بين الأديان
الشخصية الوطنية في الأدب الوطني الحديث

الدكتور	عنوان الرسالة	فصول أو أبواب الرسالة	الكلمات المفتاحية
رابح دوب	الدرس البلاغي عند المفسرين حتى نهاية القرن الرابع الهجري	1- مفهوم البلاغة والنقد الأدبي في القرون الأربعة الأولى. 2- الدرس البلاغي من عصر الرسول ﷺ إلى نهاية القرن3 هـ 3- الإمام الطبري وتفسيره	- المفهوم – البلاغة – النقد - الدرس البلاغي – المعتزلة - علم المعاني - البديع- الطبري - الإعجاز القرآني- الباقلاني – الجاحظ – يحي بن سلام – السمرقندي.
محمد زرمان	الأسس النظرية لمنهج التغيير عند البشير الإبراهيمي	2 - أسس التغيير عند الإبراهيمي 3 - - منهج التغيير عند الإبراهيمي 4 - مجالات التغيير عند الإبراهيمي	منهج – الإبراهيمي- التغيير- الجزائر- المرجع - الواقع- الانفتاح- خصائص- أهداف- وسائل- مجال
سعيد فكرة	الشرط عند الأصوليين	1- حقيقة الحكم الشرعي تأصيله وأقسامه 2- حقيقة الشرط 3- الشرط في دراسات الأصوليين والفقهاء 4- تقسيمات الشرط المترتب عليه الحكم باعتبارات مختلفة	الحكم - الجمهور- الحنفية- الشرط- الشافعية – الحنابلة - الأصوليين- الفقهاء- الصحابة
سعد الدين دداش	القواعدالأصولية والفقهية من كتاب الفروق للقرافي	1- القواعد ومنهج القرافي في تقريره واجتهاده 2- دراسة عن القواعد والفروق الفقهية وأثرهما في الفقه الإسلامي 3- منهج القرافي في تقرير القواعد وخصائصه وبيان اجتهاده	القرافي- الفروق- القواعد- المنهج - الاجتهاد- الإمام- المقارنة- النوازل- الأشباه والنظائر- التعليل والتأصيل- المقاصد
سلمان نصر	المقارنة بين البيهقي وابن التركماني من خلال السنن الكبرى والجوهر النقي	1- التعريف بالإمامين البيهقي وابن التركماني من خلال السنن الكبرى والجوهر النقي 2- الانتقادات الإسنادية	البيهقي- التركماني- السنن الكبرى - صناعة الحديث- الأسانيد- الجوهر النقي- القواعد الترجيحية-الأحاديث الضعيفة - الأحاديث الصحيحة - الروايات المنكرة - الانتقادات- تحليل ومناقشة
أحمد بوسجادة	اثر المتغيرات العالمية الجديدة في العالم الإسلامي	1-النظام العالمي الجديد وأثاره في واقع المسلمين 2-سقوط الشيوعية وأثره في الدعوة الإسلامية والمسلمين.	النظام العالمي الجديد-الموقف السلبي-الحركة الإسلامية –التحديات- العالم الإسلامي-المجال السياسي-المجال الاقتصادي-سقوط الشيوعية- الحرب الباردة –الدعوة الإسلامية- الآفاق- الواجبات- المقومات.
عمار محمد التمتام	التفسير الفقهي بين الكيا الهراسي وابن العربي	1- الكيا الهراسي وابن العربي: العصر والثقافة 2- مصادرهما في التفسير 3- منهج كل منهما في التفسير 4- القيمة العلمية للمفسرين وتفسيريهما.	الكيا الهراسي-ابن العربي-الحياة العامة-مصادر التفسير-المنهج- الموقف-القراءات-العقائد-الأحكام-الفقه-المذاهب-القضايا اللغوية- القيمة العلمية-التراجم-

عبد الحليم بوزيد	أسلوب الدعوة في القرآن الكريم (دراسة أسلوبية)	1 – المفاهيم الأساسية في الدعوة 2 – أسلوب الترغيب والترهيب 3 – أسلوب الإقناع في القرآن الكريم 4 – أسلوب الحوار الدعوي في القرآن الكريم 5 – القصة كأسلوب في الدعوة	الأسلوب- الدعوة - القرآن الكريم – الموعظة - الجدل- الترغيب والترهيب- الرجاء- الوعد والوعيد-التبشير والإنذار- الابتلاء- الإقناع - الغيبيات- العقيدة - التوحيد- الحساب- الجنة - الحوار- الجهاد - القصص.
منصور كافي	موازنة بين تفسيري المحرر الوجيز لابن عطية وزاد المسير لابن الجوزي الربع الأول نموذجا	1-موازنة بين مصادر ابن عطية وابن الجوزي 2-موازنة في قواعد المنهج 3-موازنة في مباحث علوم القرآن	ابن عطية – ابن الجوزي – المنهج - كتب الحديث - كتب السيرة - كتب التفسير - كتب القراءات- كتب الفقه - كتب اللغة – الرأي - المأثور - الصوفي- الإسرائيليات-الأحكام - القواعد
مصطفى باجو	منهج الاجتهاد عند الإباضية	1-تحديد المفاهيم 2-علم الأصول 3-اجتهاد التأصيل 4-اجتهاد التفسير 5-اجتهاد الترجيح والاستدلال	منهج-الاجتهاد- إباضية- الحكم الشرعي- علم الأصول- اجتهاد- المعرفة- العقل- القرآن- السنة- الخبر- الرواية - الحديث- الإجماع - العبادات- المعاملات- السياسة الشرعية- الولاية- البراءة-القياس- العلة-النكاح- الطلاق- الإجمال- البيان- الدلالات- التخصيص- الأمر والنهي- الحكم الشرعي-الاستدلال.
منصور عفيف	الأراء العقدية بين المعتزلة والأشاعرة (دراسة تحليلية لأرائهم الأخلاقية)	1-الجانب التاريخي. 2-موقف المعتزلة والأشاعرة من القدرة الإلهية . 3-القضاء والقدر	المعتزلة –الإسلام –الأشاعرة – الأخلاق - الأفعال-القدرة – الإنسان – الحرية - العدل والصلاح -القضاء – الخير والشر
محمد بوالروايح	النبوة في التوراة والإنجيل والقران (دراسة تحليلية مقارنة)	1-النبوة معناها وصلتها بالوحي والرسالة وحاجة البشر إليها. 2-النبوة في التوراة 3-النبوة في الإنجيل. 4-النبوة في القرآن الكريم - 5-أوجه التشابه والاختلاف	النبوة-الوحي – الرسالة –التوارة - العهد القديم - الألواح-موسى – الكهانة - محمد ﷺ -العصمة –الإنجيل -المعجزة – النصرانية – المسيحية –التثليث - الخوارق – الألوهية - القرآن الكريم - الشبهة- المعصية - المعجزة - الأنبياء-

5 - محتوى مجلة الجامعة من العدد الأول إلى العدد السادس

العدد	التاريخ	صاحب المقال	المواضيع
1	1406 1986	- د عمار طالبي - الإمام الغزالي د. أحمد عبد الحميد غراب د. إبراهيم كافي دونمز د. صبيح التميمي يحي بن يقضان د. مقبول د. محمد الموبدي د. مصطفاوي موهوب أ. محمد الأخضر السائحي	-أثر الفكر الإسلامي في الفكر الغربي -أين الخلل؟ -العقيدة والعقل -نظرة جديدة إلى مكانة مفهوم العزف والعادة في الفقه الإسلامي - معالم التفكير الدلالي -دعوة الحلمنة في الإسلام -مساهمة الإمام محمد الحسن الشيباني في القانون الدولي -الأسرة الجزائرية: النزوح وأثره على بناء الأسرة -الإسلام والشعر - افتتاح الجامعة الإسلامية (قصيدة)
2	1407 1987	الإمام محمد الغزالي د.عبد المجيد النجار د.فخري أبو صفية د.عبد الحميد الرفاعي د.مصطفى حسن محمد الكتاني د. عمار طالبي د.صبيح التميمي د.شوقي النجار د.عبد الرحمن عبد الحميد علي حسن	-الإسلام هو الأساس الشرعي للحكم في أي بلد إسلامي -مسالك الكشف عن مقاصد الشريعة بين الشاطبي وابن عاشور -مكانة القضاء في الإسلام -الدور الإيراني في العصر الأموي -أوفا ملك إنجلترا الإنجلوساكسوني المسلم -عبد الرحمن الأخضري-حياته و أعماله -العلاقة بين الأصوات والمعاني عند علماء العربية القدامى -دراسة اللغة العربية مقارنة باللغات السامية -قضية الانتحال عند المستشرقين
3	1412 1992	د.سحر السيد عبد العزيز أ.حسين أتاي أ.رابح دوب د.بدر الدين جنين أر د.محمد طاهر الجوابي الشيخ محمد الغزالي د.أبو المعاطي أبو الفتوح د.حسن أبو غدة د.صبيح التميمي د.حسين يوسف د.عبد الرحمن الماحي	-أضواء على مصحف عثمان رضي الله عنه ورحلته شرقا وغربا -منهج البحث العلمي في القرآن الكريم -خصائص التشبيه في القرآن الكريم -العلامة المفسر شيخ الإسلام أبو السعود العمادي -التدليس في الحديث -وقفة مع خطبة حجة الوداع -تقنين الأحكام الشرعية -النظرة إلى الجريمة بين الشريعة والقانون - دعوى انتحال ابن دريد لكتاب العين -نحو بديل إسلامي للفكر الغربي -كيف تكون الوحدة الإسلامية اليوم

العدد	التاريخ	صاحب المقال	المواضيع
4	1413 1993	د قحطان عبد الرحمن الدوري د.مساعد مسلم آل جعفر د.محمد بن يونس السويسي -فخري أبو صفية د.أمين شريط د.عبد الرحمن عمر الماحي -الشيخ محمد الغزالي -عمر عبيد حسنة -بيبليوغرافيا المجلة	-التحدي في آيات الإعجاز - وقفة مع الطبري والتفسير -المقاصد في الطاعات والقربات بين الاغراض الشرعية والدوافع المنافية لها -عقد الصرف في الفقه الإسلامي -الدولة والتنظيم الدستوري للسلطة السياسية في فكر ابن باديس -مساهمة قوافل الصحراء في نشر الإسلام والحضارة الإسلامية في السودان لأوسط -كيف نتعامل مع القرآن للشيخ محمد الغزالي -مراجعات في الفكر و الدعوة والحركة -النظام الاقتصادي الإسلامي: المبادئ و المفاهيم والأساسيات
5	1414 1994	د.قحطان عبد الحمن الدوري د.حمزة الميليباري د.محمد الطاهر الجوابي د.قحطان عبد الرحمن الدوري د.محمد علي التومي د.عبد الرحمن عمر الماحي د.غازي عناية د.حسيني علي رضوان إبراهيم د.محمد بن عبد الكريم الجزائري -أ.صالح صالحي	-أمية الرسول محمد صلى الله عليه وسلم -تصحيح الحديث عند الإمام ابن الصلاح -دراسة نقدية- -تعامل ابن خلدون مع الحديث النبوي الشريف -البحث الفقهي -وظيفة الإنسان الحضارية -تأثير الفكر التربوي الوضعي في المسلم المعاصر -أغراض التنمية البشرية في الاقتصاد الإسلامي -من معالم الأدب الإسلامي: القصيدة النبوية للإمام ابن القيم -رسالة الإمام مالك بن أنس في آداب الدنيا والدين -بيبليوغرافيا -الاقتصاد الإسلامي
6	1420 1999	د. عبد الله بوحلخال د. عبد الله سامي الكناني - عز الدين بوبيش د. منى جاسم الجبوري - إبراهيم التهامي د. سلمان نصر د. سعد الدين دداش د. عمر لعويرة د. عبد العزيز فيلالي -أ. خليفة حماش	-جامعة الأمير عبد القادر: النشأة والأهداف -الاتجاه اللغوي في تفسير القرآن الكريم -حقيقة الإعجاز القرآني عند الرافعي -موارد كتب إعراب القرآن الكريم -حكم الاشتغال بعلم الكلام للدفاع عن عقائد الإسلام -موقف الإمام الشافعي من الاحتجاج للقراءة الشاذة -المصلحة: مراتبها ومجالات تطبيقها -الاختلاط بين الجنسين وموقف الإسلام منه -التيارات الفكرية في تلمسان في عهد بني زيان - أهداف البحث العلمي ومبادئ الكتابة

توقيع نائب مدير الجامعة المكلف بالتنشيط والترقية العلمية والتقنية والعلاقات الخارجية

الأستاذ الدكتور احميده عميراوي

قسنطينة 2001/02/8

Bernstein's Theory of Language Codes : Is It a Theory of Linguistic Deficit ?

By : Dr LAOUIRA OMAR.

Introduction

I have found some difficulties to understand his ideas, but I managed to do so from secondary references and from the criticisms which were levelled against him. I have stated a number of criticim against Bernstein's theory which are reasonable in my opinion.

The third point is the answer to the question stated in the essay which is about the deficiency of Bernstein's theory claimed by a lot of social scientists. They take his theory as a good example of linguistic deficit in schools, and use it to account for educational failure.

Bernstein's theory of language codes

The first idea in Bernstein's theory is related to the characteristics of speech forms. He distinguishes between two types of language-use: « public language » and « formal language ».

The characteristics that determine « Public language » are as Dittmar (1976) stated them :

1- Short, grammatically simple, often unfinished sentences.

2- Simple and repetitive use of conjunctions (So, then because...).

3- Inability to hold a formal subject through speech sequence.

4- Rigid and limited use of adjectives and adverbs. (p.20)

The Characteristics of « Formal speech » are in Dihmar's words :

1- Accurate grammatical order and syntax regulates ? what is said.

2- Logical modifications and stress are mediated through grammatically complex sentence construction.

3- Frequent use of prepositions which indicate logical relationships.

4- Frequent use of the personal pronoun « I ».

5- A discriminative selection from a range of adjectives and adverbs (Dittmar, 1976, p.20).

The most widely known theory of Bernstein states that there are two different kinds of language-use within the class society, « restricted » and elaborated » code. The difference between the two languages is within the quality of speech used by the working class and the middle class. The difference between the two classes- in terms of languages- is not a matter of underlying grammar, dialect or slang; but it is of the different way of using the grammatical system and vocabulary.

Rosen (1974) believes that Bernstein assigns the differences in speech between the two classes to their different relationships to the social structure (Rosen, 1974, p.4).

Rosen (1974) gives a good account of why the two classes use different « codes ». He said that : « the two classes can be said to be using different codes because there are differences in the principles which underlie the particular choices they make in speech. They arise because there are two different kinds of socialization involved which find their expression in different kinds of languages » (p.4).

After drawing attention to the existence of codes in the working and middle class languages, we try now to emphasise on the essential differences between the two codes. Rosen (1974) summarises the main points of difference.

1) The restricted code is qualified by being predictable because it is derived from narrow resource of language, therefore it is rigid, the elaborated code is rather flexible.

2) The speaker using the restricted code has some difficulty in « verbalizing » his thoughts, but the middle class speaker finds it easier to verbalize his intention.

3) From the codes derive different orders of meaning, the restricted code end to « particularistic » meanings in which principles are never made explicit, so that no availability to inspection and change. The elaborated code gives room to « universalistic » meaning which makes the principles and operations explicit so that it gives chance to the individuals to some possibility of change.

4) The concepts « universalistic » and « particularistic » are linked to two others which are « context-free » and « context-bound ». The speaker of the restricted code is related to the immediate situation, and his speech can be understood only by the participants. But the speaker using elaborated code is free from this limitation; therefore, he could be understood by all people.

5) The restricted code is known to operate through « metaphor » and condensed symbols, but in the elaborated code, condensed symbols are more rational. (Rosen, 1974, pp.4,5).

Rosen (1974) points out that all these differences are connected with two types of family, so that we find the restricted code related to the « positional » working class family, and the elaborated code in the middle class « personal » family (p.5).

Stubbs (1976) draws attention to some details about this latter point that « both family types can be found in both middle class and working class, but implies that, at the present time, « positional » families are more characteristic of the working class » (p. 44).

Stubbs (1976) explains further more about Bernstein's theory.

He said that Bernstein makes a distinction between « sociolinguistic » codes (elaborated and restricted) and « speech variants » (elaborated and restricted) which convert the codes into real facts. (p. 43)

He defines the « codes » from Bernstein's point of view that they are entirely abstracts, underlying interpretive procedures which « generate » different speech variants in different contexts. » (p. 43)

From this definition, Stubbs (1976) argues that Bernstein is no longer claiming that there is a direct relationship between a speaker's social class and the codes he uses. Bernstein has introduced two new kinds of concepts of speech, variant and context (p.43). Stubbs (1976) points out that « speech variant » is not a language in itself. He defines it as « contextual constraints upon grammatical lexical choices » (Bernstein 1973, quoted in Stubbs 1976, p.43).

He argues that there is no detail specified in Bernstein's work of these choices, but they are defined in the same way as codes, so in the case of a

restricted speech variant, it is characterized by a reduced range of syntactic alternatives and a small range of vocabulary.

In sum, speech variants are not defined in terms linguistic forms, but in terms of « meanings » (Stubbs 1976, p.43).

Stubbs (1976) continues arguing that elaborated speech variants are known to form « universalistic » meanings which are explicit and related to a given context. On the other hand we have restricted speech variant giving access to « particularistic » meanings which are « implicit » and don't give importance to many meanings shared between the speaker and the hearer (p.43).

Stubbs (1976) draws attention to what Bernstein calls the four critical socializing contexts which determine whether a person is an elaborated or restricted code user.

The Bernstein's four critical socializing contexts are :

1) Regulative, e.g; to be told off by mother.
2) Instructional, e.g; the classroom.
3) Imaginative, e.g; in play.
4) Interpersonal, e.g; in talking with others where

the child is made aware of emotional states (Stubbs 1976, p.43).

In the end we come to the crucial point of Bernstein's theory. Stubbs (1976) believes that Bernstein is attempting to formulate a theory which relates a child's social class, family background, language-use and cognitive style »(p.44).

Bernstein (1974) claims that access to the codes is « broadly related to social class » (Bernstein 1974, quoted in Stubbs 1976, p.44) and that possibly there is a selective access to elaborated code. In other words, some working class speakers do not have access to elaborated code but on the other hand, middle class speakers have the opportunity to speak both codes, and this is because there is a selective access to the role system which brings out the use of the codes (Stubbs, 1976, p.44).

In order to make clear the concept of class in Bernstein's theory, I prefer to quote what Adlam (1977) said in this context : « In Bernstein's thesis class is seen as regulating the distribution of what counts as dominant or privileged meanings and the acceptable form of their realisation. According to this particular thesis, class affects the form of transmission and the institutionalisation of elaborated codes0 in education as well as their distribution between families. Middle class families are orientated to the meanings and communication patterns of the elaborated code because the class structure points such families towards a structure of social relationships which gives rise to an elaborated code. The structure of social relationships typical of many lower-working class families gives rise to the semantic orientation and communication patterns of the restricted code again through the action of the wider class structure » (p.3)

Criticisms of Bernstein's theory :

There have been some criticisms against Bernstein's theory. In this essay, I would like to summarise some of them in the following points :

1) Jakson (1973) believes that Bernstein's theory has been changing a lot, because what was said in the period between 1965 and 1971 is not the same after 1971. The idea of « code » in 1971 means something quite different from what was its conception before.

The same criticism is levelled by Stubbs (1976) when he said that « It is difficult to assess Bernstein's work for several practical reasons (...) first, his views have altered in crucial respects since his first paper was published in 1958 (p.36).

2) Jakson (1973) points out that there is no evidence that the codes exist. In other words, there seem to be no data uncovered by Bernstein or anybody else, for which could be taken as a proof to the existence of elaborated and restricted codes, and which may be considered as a useful or economical explanatory hypothesis (p.66).

The same argument is held by Stubbs (1976). He is sceptical about the existence of the codes, because as he said : «Bernstein dropped the notion that the codes exist as observable language» (p46).

Stubbs (1976) believes that there is only one sense in which the codes could be said to exist which is as « hypothetical constructs » having the role to explain the social class differences in language use and cognitive orientation. (p46)

3) Dittmar (1976) argues about the devision of language into « public » an « formal » language that « the characteristics of the two speech forms do not correspond either in their sequence or in their references to linguistic, psychologic or other evidence » (p.21).

He summarises the criticisms of Bernstein's characterization of the speech forms in the following points. he said :

1) « They only give us a very global idea of what kind of differences can exist between the two speech forms ».

2) « The division between the linguistic level and other levels is not clarified » (p.21)

3) « The characterizations originate from normative concepts which are neither questioned from the social point of view nor justified by any explicit, empirically explanatory model »(p.21).

Jackson (1973) also criticises Bernstein's distinction between « public » and « formal » language. He said that « It is natural to comment that these are habits of thought rather than of language, and their connection with matters like - say- the structure of syntax is not at all obvious »(p.69).

4) Stubbs (1976) suggests that « Bernstein's theory has an unclear and unacceptable status. First, it is now formulated in a way which makes it untestable. Second, it has a loose, if not actually contradictory relationship to the experimental evidence said to support it » (p48).

5)Rosen (1974) has tried to make the following criticisms of Bernstein's work. he said :

a)

It is based on an inadequate concept of class which lacks theoretical support.

b) « Arising from that, he presents a stereotyped view of working class life in general and its language in particular »

c)Further, he attributes to middle class speakers in general certain rare and remarkable intellectual virtues. but there is an inadequate examination of the way in which their language is affected by their class position »(p13).

Rosen (1974) goes further in his criticism to Bernstein's work. thus he said that there is an ambiguity in Bernstein's stance, or possibly a kind of tension between some of his arguments and others. He said also that :

« there can be found throughout his work a persistent concern that education should be reshaped to accommodate the working – class child by embodying his value and his culture »(p13)

Rosen (1974) stated also that « this concern is tied to giving working-class children access to the elaborated codes, a concept which is explained in such a way that it furnishes no guide to possible strategies and can be made to justify quite contradictory practices. »(p.13)

I feel that the three criticisms pointed out by Rosen (1974) are quite fair but the last point which dealt with education and the social class is misleading because Bernstein does not have in his strategy to help the working class to overcome their language problem when he constituted his theory. I can conclude from that a judgment on Rosen's attitude. He is taking Bernstein's theory as a deficit one.

6)Bernstein (1971) claims that the working class has a restricted code. but Rosen (1974) proves from a Bernstein's quotation-that the working class has powerful potentialities of speech. He argues also that some of his colleagues (Barnes. Britton) have said that :

«expressive language is persistently outlawed in schools, especially in those areas of the curriculum which supposedly demand the elaborated code, history, science, etc. »(p.14)

7) Rosen (1974) considers that the criticisms of Bernstein to the concept of « compensatory education « is applicable to his theory as well. He wonders why Bernstein claims that there is something lacking in the working class which is the « elaborated code », and in the same time protests against the harm provoked by the label « linguistic deprivation »

Bernstein stated in one of his books that « the normal linguistic environment of the working class is one of relative deprivation ». (Bernstein, 1971 p.66 quoted in Rosen, 1974 p.15)

I think that Rosen (1974) from his last cristicism to Bernstein is bearing in mind that his theroy is a deficit one.

8) Westergaard and Resler (1975) criticise Bernstein's theory in several points, I shall point out two important ones only :

a) Bernstein is promoting a « caricature » when he labels the working-class perspectives and orientations to be lacking vision and capacity to move from the particular to the general and from the present to the future. This attitude of Bernstein leaves out of account those features of the working class file and history which cannot be fitted with it (p. 336)

b) Bernstein has a progressive inspiration because he encourages the content of education for the majority of children to be designed to make schooling more relevant to their current and probable future daily experience, and more closely to the local circumstances and particular situations with which they are familiar.

I think, from the second point of criticism that Westergaard and Resler tend to consider Bernstein's theory as a deficit one.

9) Dittmar (1976) reported the critics of Coulthard to Bernstein. He said that : « apart from the contradictory formulated definition of the code concept, it is still unclear to Coulthard by what linguistic characteristics the further subdivisions of the codes (object, person division, means, aims, etc...) can be diagnosed». (p. 91)

Coulthard (1969) Concludes also that « the theory now has three binary divisions producing eight codes, but there is no reason why it should stop here (976 p91).

10) The criticisms levelled by Labov (1971) against Bernstein deals with the implications of the code concept for grammatical theory. In his view, the idea of a limited vocabulary in Bernstein's restricted code means that there is a limited possibility of speech utilizing grammar, which helps

to predict the occurence of vocabulary items. But that cannot happen unless the speakers have a command of grammar capable of generating only a finite number of sentences. However, as all speakers of English can produce an infinite number of sentences, so Bernstein cannot reach to the idea of restricted code from the quantification of lexical units such as rare adjectives, pronouns etc. (In Dittmar 1976 p.91).

Dittmar (1976) Points out that « It should be borne in mind that with a basic vocabulary of 850 words, the speaker of English can already produce an unlimited number of sentences » (p. 92).

11) Even though Oeverman (1970) has been influenced by Bernstein's theory, he has criticized it in some points :

1) He said that « Bernstein has not paid sufficient attention to the « non –verbal » factor of behaviour.

2) Oeverman (1971) finds the definition of the « linguistic codes » « circular », so he describes that as a general methodology dilemma of sociological measurements.

He finds also that this circularity deriving from the unspecified definition of the « linguistic codes » on the sociological, psychological and linguistic levels.

3) Oeverman (1970) argues that « there is a difference between » « linguistic code » and « dialect ». He believes that « apart from the « codes » which are primarily relevant to class differences, dialect can act solely as a secondary filter of intellectual capabilities » (In Dittmar, 1976 p.77).

Bernstein's theory : is it a deficit one ?

In order to come to the conclusion whether Bernstein's theory is a deficit one or not, we must start by the definition of the deficit theories, and state their arguments about the educational failure.

Robinson (1976) considers a deficit theory, the one which says that « some children are lacking qualities which the educational service has to make up »(p. 39)

Dittmar (1976) has the same argument as Robinson (1976) when he said that « the fallacy of the proponents of the deficit theory lies in their tracing the failure of the child at school to his personal deficiencies, to the « harmful » environment of the peer group »(p. 94)

Some deficit theories are known by their emphasis on the crucial feature of « cultural deprivation » which is linguistic and cognitive deprivation. Some of the recently researches have concentrated on the characteristics of the verbal deprivation which are :

1) The « lower-class child's verbal response to a formal and threatening situation is used to demonstrate his lack of verbal capacity, or verbal deficit ».

2) « This verbal deficit is declared to be a major cause of the lower-class child's poor performance in school ».

3) « Since middle class children do better in school, middle class speech habits are seen to be necessary for learning ».

4) « Class and ethnic differences in grammatical form are equoted with differences in the capacity for logical analysis » (Labov, 1970, quoted in Dittmar 1976 p.93).

Educationalists have found in Bernstein's theory a good support for their educational policies, and recommended the solution for the working-class children within the « compensatory education ».

Stubbs (1976) said that « Bernstein's work has been used, for example, to support the oversimple statement that « educational failure is linguistic failure »(p. 48).

As I have said previously, there are some social scientists who have been using Bernstein's theory as a basis for their research and as a

theoretical solution to the deprived children. We can give as examples. Bereiter an Engelmann.

According to them, « the poor intellectual ability of black lower class children is reflected in their inadequate speech. »(In Dittmar, 1976 p. 80)

I can cite also Dittmar (1976) and Rosen (1974) who are taking Bernstein's theory as a deficit one.

Dittmar (1976) said that « the value attached to the tests is based on the assumption that the verbal part has more singnificance than the none verbal part. If this is valid as a general assumption for the intelligence test, then we must, together with Eels et al. (1951) object that this very promise inflicts an unfair handicap on lower-class children »(p. 33)

Rosen (1974) believes that Bernstein has criticized himself when he has rejected the idea of « compensatory education ».

Jensen (1969) also finds in Bernstein's theory a useful support to his argument. He believes that the « elaborated code » of Bernstein is so « flexible », detailed and subtle (in Keddie, 1973 p.4).

There are also Hess and Shipman who draw on their interpretation of the early work of Bernstein to prove that there is a linguistic differential responses between different social groups (In Robinson, 1976 p. 41).

The last one I would like to mention here is Labov (1969). Apart from his criticisms to Bernstein's theory, he is taking it as a deficit one. He believes that « Bernstein's views are filtred through a strong bias against all forms of working-class behaviour, so that middle-class language is seen as superior in every respect » (Labov, 1969 quoted in Keddie, 1973, p.24).

Now we come to the conclusion about the deficiency of Bernstein's theory, whether it is right to say so. As Stubbs (1976) points out that it is unfair to Bernstein that a lot of social scientists have been using his theory to explain the educational failure. He reported that « beyond a pupil's language, Bernstein emphasies a highly complex set of factors : family background, social class, and so on » (Stubbs, 1976, p. 48).

I think from the facts stated earlier that Bernstein's theory is far from being a deficit theory because as the deficit theories blame the victim he has not done so.

Cook-Gumperz (1973) describes Bernstein's theory in the aspect of the relationship of the family to social class. He says that « a child socialized by his parents and family into a restricted code will be less able to acquire the other code as he grows up, unless it is transmitted by the school, his socio-cognitive abilities will be continuously reinforced by his speech, and by social interactions which the speech regulates ». (p 17)

From this quotation we find that Bernstein believes that the child is not cast by his restricted code but he can move to the elaborated code through the process of school.

Yet there is also another argument which helps to prove that Bernstein's theory is not a deficit one. Bernstein is known by his famous criticisms to the programmes of « compensatory education ». He said in this purpose that, « the concept of compensatory education serves to direct attention away from the internal organisation and the educational context of the school, and focuses it instead upon the families and children. It also implies that something is lacking in the family, and so in the child. As a result the children are unable to benefit from schools. « (Bernstein, 1972, in Cazden, 1972 p. 135).

this quotation shous that Bernstein is not holding the idea of the deficit theories. He firmly believes that the fault is within the system and not within the family and the child as the deficit theories said.

Conclusion

In this essay, I have tried to find out whether Bernstein's theory is a deficit one or not, because a lot of social scientists take his theory as a deficient one and use it to justify the « educational failure ».

In reality, Bernstein's theory is more complicated as to be used in such an easy way. In fact, he never claims that the « restricted code » of language has been an obstacle to the achievement in school from the lower class children.

Therefore the claim of the deficit theories has no logical basis, thus I can not qualify his theory as a deficit one, but I am still confused about what he wants to say specifically.

Bibliography :

1. Adlam, D.S. et al (1977) Code in Context : London : Routledge and Kegan Paul LTD.

2. Cook-Gumperz, J. (1973) Social Control and Socialization : London : Routledge and Kegan Paul.

3. Cazden-Courtney, B. (1972) John Vera, P., and Hymes D(1972), Functions of Language in the Classroom London : Teachers College Press.

4. Dittmar, N. (1976) Sociolinguistics : London : Eduard Arold ltd.

5. Jakson, L.A. (1973 – 74). « The myth of elaborated and restricted code » in Higher education Review, N° 6, pp. 65-81 London : Editor Tyrell Burgess.

6. Keddie, N. (1973). Tinker, Tailor, the myth of cultural deprivation. Harmonds Worth : Penguin education.

7. Robinson, P., (1976). Education and Poverty : London, Methen.

8. Rosen, H. (1974) Language and Class. Bristol : Falling All Press.

9. Stubbs, M., (1976) Language, Schools and classrooms : London : Methen.

10. Westergood and Resler, (1975) Class in Capitalist Society : London : Heineman Educational Books ltd.

LA CONSTRUCTION DU SENS DANS LA COMMUNICATION MEDIATIQUE

Dr M.S. CHEHAD
FACULTE DES LETTRES ET DES LANGUES
UNIVERSITE MENTOURI CONSTANTINE

ملخص

تركيب المعنى في الاتصال الإعلامي

يهدف هذا المقال إلى إظهار أن العلاقة السيميائية الموجودة بين الحدث ووسائل الإعلام ليست بسيطة كما يعتقد البعض بل هي معقدة، إذ أن الحدث عند وقوعه لا ينقل إلى المستهلك كما هو بل يخضع إلى تركيبات من أجل تغييره إلى خبر أي ذي معنى وهذه التغيرات هي لغوية وسيميائية محضة وتقوم بها في الأعلى وكالات الأنباء ثم في الأسفل وسائل الإعلام الأخرى "الصحافة – الإذاعة والتلفزيون".

INTRODUCTION

Un observateur naïf penserait peut-être que les événements qui ont lieu à chaque instant et à

chaque moment de notre vie dans le monde sont rapportés tels quels, à l'état brut en quelque sorte, par le journal, la radio, la télévision. Selon cette opinion, le lecteur, l'auditeur ou le téléspectateur n'aurait qu'à lire, écouter ou regarder pour être en contact avec les faits réels. Il n'en est rien, comme nous allons tenter de le démontrer dans les pages qui suivent.

1) DE L'EVENEMENT BRUT A L'EVENEMENT MEDIATIQUE

L'événement se trouve dans ce «monde à commenter» comme surgissement d'une phénoménalité qui s'impose au sujet, dans un état brut, avant la saisie perceptive et interprétative de celui-ci. En effet, l'événement n'est jamais transmis par l'instance médiatique (presse, radio, télévision) à l'instance de réception dans un état brut. Pour que l'événement signifie, il faut qu'il passe par un regard qui, en se posant sur lui, l'intègre dans un système de pensée, et ce faisant, le rend intelligible : processus de

sémiologisation qui consiste à construire du sens avec des formes : et c'est ainsi que le «monde à commenter » devient un «monde commenté ».

Le regard qui structure l'événement est double : le regard du sujet communiquant produisant l'acte de communication qui transforme l'événement brut en événement signifiant (c'est le travail de la source, par exemple les agences de presse), le regard du sujet interprétant qui restructure l'événement précédemment signifié selon sa propre compétence d'intelligibilité (c'est le travail, par exemple, du journaliste à l'intérieur de son propre organe de presse).

Dans le regard du sujet interprétant, le fait saisi se transforme en fait médiatique, c'est-à-dire devient un propos, autrement dit un acte de langage ou tout simplement un «univers de discours ». Celui-ci est à cheval entre un hors langage et le processus langagier. Il est en prise avec ce qui se passe dans le monde (les événements du monde) et l'acte même du langage qui structure l'événement et le transforme en discours en lui assignant sa visée communicative.

2) L'EVENEMENT A LA SOURCE

Avant d'arriver à l'organe de presse, journal, revue, souvent, l'événement brut passe par l'agence de presse qui le saisit et le structure à son niveau. Cette construction du sens constitue le «discours primaire » sur l'événement.

Quelle est la nature des événements rapportés par les agences ? De façon tout à fait systématique, le «politique » domine, d'une manière écrasante, toutes les autres informations et, en particulier, les informations économiques qui ne viennent qu'en deuxième position. Après, c'est le tour des informations dites «sensationnelles » (violence politique, crimes, catastrophes). Le reste de l'espace médiatique de l'agence est occupé par des informations de tous ordres, où le sport, cependant, a une place singulièrement importante.

La dépêche que rédige l'agencier pour l'envoyer au journal abonné est un type de communication très particulier puisque les deux sujets de cette communication (émetteur et destinataire) doivent être gommés. La dépêche serait donc comme un message référentiel, totalement neutre. Mais cela n'est envisageable que théoriquement. Pratiquement, on sait bien que ce processus ne puisse exister : quoi qu'on fasse, il ne peut y avoir de communication sans un code qui soit commun aux deux partenaires : l'agence de presse et le journal utilisateur de la dépêche. Le triple choix suivant est en général observé :

• Choix d'un vocabulaire convenu : par exemple, les formules figées «source officielle », «milieux autorisés » désignent la déclaration d'un porte-parole ou le dirigeant lui-même ; la «source officieuse » désigne les mêmes personnages, mais à un degré inférieur ; les «milieux généralement bien informés » renvoient aux prises de position de responsables ou d'organismes qui souhaitent ne pas engager là leur responsabilité, etc.

• Choix de la modalisation : Ce choix permet de nuancer à souhait le contenu communiqué en fonction de trois positions essentielles de l'agence par rapport à la source de son information : la distance, l'accord ou la neutralité. La mise à distance s'effectue par l'emploi des verbes de modalités comme «affirmer », «prétendre », «aller jusqu'à dire », etc. ; l'accord par «souligner », «faire ressortir », etc. et l'absence de position par des verbes comme «dire », «déclarer », «se borner à dire », «indiquer », etc.

• Choix des liaisons syntaxiques : On constate dans les dépêches d'agences une élimination quasi systématique des relations causales qui introduisent un jugement de facto, et des relations finales qui introduiraient pour le moins une interprétation ou un jugement sur les intentions. Les liaisons causales ou consécutives inévitables sont souvent données sous la forme d'un constat («étant donné que »). Mais la majeure partie des dépêches en provenance des agences ne contient que des asyndètes. L'asyndète se caractérise par une absence de liaison formelle entre des éléments lexicaux ou syntaxiques qui se trouvent dans un rapport de coordination. Le locuteur s'en sert pour donner à son discours plus de vigueur. On cite souvent à ce sujet, et à titre d'illustration, la fameuse phrase de César, « veni, vidi, vici » : je suis venu, j'ai vu, j'ai vaincu).

3) LA SELECTION DE L'EVENEMENT MEDIATIQUE A L'ARRIVEE

La dépêche parvenue à un journal doit être saisie et restructurée pour acquérir le statut de « nouvelle ». Mais toutes les dépêches ne seront pas canalisées dans le média. Un tri devant se faire, l'événement médiatique sera sélectionné en fonction de son potentiel d'actualité, de socialité et d'imprévisibilité :

I) Le potentiel d'«actualité »

Il s'évalue selon la distance qui sépare le moment d'apparition de l'événement du moment de l'information, c'est-à-dire de sa construction par l'instance médiatique.

L'événement médiatique ou la nouvelle est par définition quelque chose de nouveau, et le public ne s'y trompe pas. En ouvrant son journal ou en s'installant à son poste de radio ou de télévision à l'heure des informations, il attend la réponse à une question générale : « quoi de neuf ? »

L'actualité focalise en quelque sorte l'intérêt du public et joue un rôle d'excitant intellectuel. Mais l'Actualité n'est pas l'Histoire. Celle-ci, comme l'a montré Emile Benvéniste, ne fait qu'un avec le récit, et le récit est fait de temps qui s'enchaînent et apprennent appui les uns sur les autres. L'Histoire institue un temps qui ne dépend pas du locuteur et par rapport auquel celui-ci doit apprendre à se situer (comme pour la carte géographique). Elle inscrit donc une archive dans la mémoire des vivants. L'Actualité, quant à elle, paraît sans mémoire parce qu'elle est faite de présents qui s'effacent les uns les autres (un événement chasse un autre). Le fondement de l'Actualité, c'est le lecteur même. C'est sur son présent qu'elle est embrayée et c'est en lui qu'elle trouve son évidence. L'Histoire et l'Actualité, enfin, se croisent sans se reconnaître : l'une fonde une dimension profonde du temps, l'autre prélève une synchronie à sa surface. La première enracine les événements dans une chronologie, l'autre coud des événements divers comme une peau qui enveloppe la planète (une peau qui se renouvellerait tous les jours), ce qui fait de celle-ci un « patchwork » cosmopolite.

II) Le potentiel de « socialité »

Il s'évalue selon son aptitude à représenter ce qui se passe dans un monde où rien de ce qui est organisé collectivement (la vie de la cité) et rien de ce qui touche à la destinée des hommes ne peut être étranger aux individus qui s'y trouvent plongés et qui, par voie de conséquence, y sont impliqués en tant que citoyens ou êtres humains. C'est ce qui amène les médias, « plongés » dans cette socialité, à construire les univers de discours de l'espace public en les configurant sous forme de rubriques : politique, économie, sport, culture, sciences, religions, etc.

III) Le potentiel d'«imprévisibilité »

Il s'agit, ici, pour le média, de capter l'attention, l'intérêt, l'affect du sujet-cible. C'est la raison pour laquelle l'événement choisi doit répondre à une double condition : être « prégnant » et « saillant », c'est-à-dire capable de perturber la tranquillité des systèmes d'attente du sujet consommateur d'information, ce qui obligera l'instance médiatique à mettre en évidence l'insolite, ou le particulièrement notable. Ainsi, les médias parlent plus volontiers des accidents de chemins de fer ou de crashs d'avions que des trains ou des avions qui arrivent à l'heure, des conflits du travail que de l'activité « normale » des entreprises. Ils visent moins à informer qu'à intéresser, et la vieille formule américaine : « un chien mord un homme, ce n'est pas une nouvelle ; un homme mord un chien : c'est une nouvelle », est très révélatrice de leur nature.

4) LA MISE EN DISCOURS DE L'EVENEMENT MEDIATIQUE

Les nouvelles sélectionnées sont recomposées et rendues visibles dans le média par un jeu de répartition ou de rubriquage. Ces rubriques sont censées correspondre aux grandes catégories de pensée de l'opinion publique : l'information politique comme espace où l'on parle de tout ce qui touche au pouvoir de la vie sociale ; l'information économique comme espace où l'on parle de tout ce qui concerne l'économie et la vie de l'entreprise ; l'information culturelle, comme espace où l'on parle de la vie artistique et de ses acteurs ; l'information sociale comme espace où l'on parle des drames humains ; l'information sportive comme espace où l'on parle du corps, de la performance physique et de ses héros ; l'information

pratique, comme espace où l'on inventorie des données concernant les pratiques quotidiennes de tous ordres (pharmacies de garde, liste des manifestations culturelles : films, pièces de théâtre, etc.).

Cette répartition thématique est évidemment très générale et chaque média a toute latitude pour adopter une répartition thématique de son choix en se conformant à ses propres représentations idéologiques : politique, philosophique...Ce travail, cependant, devant obéir à des critères d'ordre quantitatif ou qualificatif, les deux se combinant :

• Quantitativement, la répartition consiste à cumuler l'information de façon appropriée selon les supports d'information : dans l'espace pour la presse écrite, dans le temps pour la radio et la télévision. Mais dans un cas comme dans l'autre, elle se fait selon certaines contraintes qui aboutissent à la mise en place – consciente ou inconsciente – de la « couverture thématique » des événements.

• DANS LA PRESSE ECRITE, LA NOUVELLE EST PRESENTEE SELON UN CERTAIN NOMBRE DE CRITERES DE CONSTRUCTION DE L'ESPACE REDACTIONNEL ET ICONIQUE, CENSES CORRESPONDRE AU DEGRE D'IMPORTANCE QUE VEUT LUI ATTRIBUER UN JOURNAL :

• L'emplacement (à la Une, en page intérieure, en double page centrale, en dernière page, en haut ou en bas de la page, en surtitre, titre ou sous-titre).

• La typographie (taille et corps des caractères d'imprimerie dans la titraille).

• La quantité de surface rédactionnelle (et iconique) comparée à celle d'autres nouvelles, en pourcentage.

A la radio et à la télévision, la nouvelle se répartit dans le temps et de ce fait sera à la fois cumulée et hiérarchisée à l'intérieur d'une certaine unité temporelle. Elle pourra donc faire l'objet d'une description selon le nombre de fois qu'elle apparaît, son ordre d'apparition (début, milieu, fin du journal) et le temps d'antenne qui lui est consacrée. Ces résultats, considérés sur une certaine période de traitement de la nouvelle, permettront d'établir une hiérarchisation des nouvelles entre elles.

• Qualitativement, la répartition consiste à structurer la nouvelle elle-même selon des critères thématiques et discursifs :

• thématiques : couvrant un vaste espace thématique, la nouvelle s'institue un « macro-thème » pouvant se redécomposer en sous-thèmes de divers ordres. Par exemple, une nouvelle relative à la guerre constitue un macro-thème qui se subdivise en sous-thèmes : « militaire », « diplomatique », « humanitaire », « civil ».

• discursifs : la nouvelle peut être rapportée sous diverses formes discursives : description d'un fait ; déclaration d'un acteur de la vie politique ou civile ; commentaire d'un homme politique ou d'un journaliste spécialisé ; analyse d'un expert, etc.

Ces opérations de rubriquage sont importantes, car elles constituent la base de la configuration thématique de l'espace public (et non privé) qui est construit par les médias. Elles témoignent donc de la façon dont chaque instance médiatique traite les thèmes, les sous-thèmes et les acteurs qui se rapportent à une même nouvelle, et donc de la façon dont celle-ci construit sa « couverture thématique ».

Enfin, la description des opérations de rubriquage par comparaison, permet de mettre en évidence les caractéristiques propres à chaque organe d'information.

CONCLUSION

L'univers de l'information médiatique est donc bel et bien un univers construit. Il n'y a pas d'innocence possible à croire que la nouvelle est le reflet – serait-il déformé – de ce qui se passe dans l'espace public. Les procédés de la construction thématique en témoignent. L'événement n'est jamais transmis dans son état brut. L'activité du journaliste ne consiste pas à mettre en mots une réalité factuelle, mais plutôt à construire du sens à partir de cette réalité factuelle. Ainsi, l'instance médiatique impose au citoyen-consommateur de l'information une vision du monde qui à la fois est ordonnancée à sa manière et présentée comme si elle était la vision « naturelle » de ce monde.

BIBLIOGRAPHIE

1. Albert, P. *La Presse*, Que sais-je ? Paris, PUF, 1968
2. Balle, F. *Médias et sociétés*, Paris, Ed. Monchrestien, 1994
3. Benvéniste, E. *Problèmes de linguistique générale* (Tomes 1 et 2), Paris, Gallimard, 1974
4. Charaudeau, P. *Langage et Discours : Eléments de sémiolinguistique* (théorie et pratique), Paris, Hachette/Université, 1983.
5. Charaudeau, P. *Grammaire du Sens et de l'Expression*, Paris, Hachette, 1992
6. Charaudeau, P. *Le Discours d'information médiatique*, Paris, Nathan-INA, 1997
7. Chehad, M.S. *Etude dans la presse algérienne de textes de critique littéraire*, Thèse de Doctorat, Université de Paris XIII, 1999
8. Lazar, J. *La Science de la communication*, Que sais-je ? Paris, PUF, 1992
9. Mathien, M. *Le Système médiatique : Le journal dans son environnement*, Paris, Hachette, 1989
10. Mouillaud, M. – Tétu, J.F., *Le Journal quotidien*, Presses universitaires de Lyon, 1989
11. Tudesq, A.J. (sous la direction de), *La Presse et l'Evénement*, Paris, Mouton, 1973
12. Viallon, Ph. *L'Analyse du Discours de la Télévision*, Que sais-je ? Paris, PUF, 1996
13. Voyenne, B. *L'Information aujourd'hui*, Paris, Armand Colin, 1990

بسم الله الرحمن الرحيم

Les points de vues exppримés dans les articles publiés dans cette revue n'engagent que leurs auteurs

Directeur de la Revue

Pr. Dr Abd-Allah Boukhelkhel

Responsable de la Rédaction

Dr Hamida Amiraoui

Responsable de l'édition

Dr Hamida Amiraoui

Secrétaire de la Revue

M. Mahmoude Benzaghda

Comité de Rédaction

Pr. Dr A. BOUJELLAL
Pr. Dr S. EL-KINANI
Dr A. SARI
Dr B. BOUDJENANA
Dr. J. CHOUALEB
Dr. M. SAADA
Dr. M. BAJOU
Dr. M. B. MOGHLI
Dr. O. LAOUIRA
Dr. R. DOB
Dr. S. NACER

Comité de lecture

Dr Ahmed Rahmani
Dr Abd-El Aziz Filali
Dr Abd-El Karim Bousafsaf
Dr Abd-El Karim Aoufi
Dr Abd Errezak Guessoum
Dr Ammar Zaamouch
Dr El-Hechmi Loukia
Dr Ibrahim Touhami
Dr Ismail Yahia Radouan
Dr Mohammed Khazar
Dr Miloud Sefari
Dr Omar Bougroura
Dr Said Fekra
Dr Salah Salhi
Dr Youcef Ghioua
Dr Zin Eddine Masmoudi

Les contributions des auteurs doivent être envoyées à l'attention de Monsieur le Responsable de la Rédaction de la Revue de l'Université Emir Abdelkader des Sciences islamiques Vice Rectorat de l'animation et de la Promotion Scientifique et Technique et des Relations Extérieures.
Boite postale 137 Constantine RP 25000 ALGERIE
☎ 031 92 21 98/ 031 92 22 90 - **Fax** 031 92 21 98/ 031 92 21 41
E.Mail = USIEAK I. @ IST. CERIST. DZ / TELEX 92954 DZ

Revue
De l'université Emir Abdelkader des sciences islamiques

Revue académique spécialisée en sciences islamiques et humaines

Dhou Elhija 1421 / Mars 2001

SOMMAIRE

- **Dr LAOUIRA OMAR.**

Bernstein's Theory of Language Codes: Is It a Theory of Linguistic Deficit? 1

- **Dr M.S. CHEHAD**

LA CONSTRUCTION DU SENS DANS LA COMMUNICATION MEDIATIQUE 16